





# ابن العربي

## المسافر العائد




ساعد خميسي

# ابن العربي

## المسافر العائد

# ابن العربي

## المسافر العائد

ساعد خميسي









**الطبعة الأولى**

**1431 هـ - 2010 م**

**ردمك 3-558-87-9953-978**



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com




عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb



التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

بسم الله الرحمن الرحيم

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

سورة النور الآية 35

«الفراش يطير حول المصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول إلى الكمال. ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حرارة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة»

الحلاج، طاسين الفهم

# المحتويات

# المقدمة

يحظى التصوف اليوم بحيز كبير من اهتمامات الدارسين للتراث العربي الإسلامي، سواء من العرب أو من الغرب، ويحتل محي الدين بن العربي - (560هـ/1165م - 638هـ/1240م) - الصدارة في هذا الاهتمام نظرا لما تقدمه شخصيته ومؤلفاته من صورة شاملة عن التصوف الإسلامي، وعن تطوره من مرحلة الزهد والتعبد إلى مرحلة أصبح التصوف فيها علما يعرف عند أهله بـ "علم الباطن"، وعُرِفوا من خلاله "بأهل الحق" وهي المرحلة التي امتزج فيها النظر بالعمل، والعقل بالكشف، وأخذ الخيال حيزا من مجال المعرفة لم يكن له من قبل مع سلطان العقل، كما تنوعت فيها الموضوعات التي يطرقها الصوفي بغية إصابة الحق ونيل درجة الكمال.

وتعود العناية المتزايدة بالتصوف بعامة وبابن العربي بخاصة إلى جملة من الأسباب، منها ما هو متعلق بالتصوف، على وجه العموم، وبتصوف ابن العربي وبتجربته وبفكره، على وجه الخصوص، ومنها ما يعود إلى ذوات الدارسين والمهتمين بالتصوف وبابن العربي. كما لا تخلو العودة إلى الفكر الصوفي والأكبري من تأثير لظروف عامة وخاصة يعرفها عالم اليوم، عالم ما بعد الحداثة.

وأما دليل هذا الاهتمام، فهو ما يصدر تباعا من مؤلفات لابن عربي بلغات عديدة ومن دراسات لمؤلفاته وأفكاره يصعب حصرها، ومن إبداعات أدبية وفنية مستوحاة من نصوصه، وكذا ما يعقد له من أيام دراسية وملتقيات وندوات على مدار السنة في مختلف أنحاء العالم سواء في أوروبا أو أمريكا أو في الوطن العربي بشطريه الآسيوي والإفريقي.

وعند طرح الاهتمام الفلسفي المعاصر بعالم الكلمات والرموز والإشارات مواكبا ومستفيدا من التطور العلمي والتقني الذي بلغته الإنسانية يطرح التصوف نفسه كعلم إنساني يجد له راهنيته ضمن الاهتمام الفلسفي المعاصر، ويجد "ابن

العربـــي" الاهتمام الأكبر لأنه يختزل التجربة والفكر الصوفي في أعماله، فلقد عمل علـــى تحقـــيق مـــا تصبو إليه الإنسانية اليوم وتنشده ويشغل اهتمامها من وحدة الإنـــسان ووحدة المذاهب والأديان، وحق المرأة في مساواتها بالرجل، والعمل على تحقيق الكمال الإنساني، ونيل السعادة القصوى التي عادت إلى ميدان البحث ضمن العـــودة إلى القيم الأخلاقية والجمالية، المغيَّبة في عهود العلمانية وسلطة العقل. وما التصوف في جوهره إلى أخلاق.

كمـــا تكمـــن أهمية "ابن العربـــي" في كل هذا في أنه جسد وحدة المذاهب والأديـــان من خلال ما له من أثر على الفكر الإسلامي سنيِّه وشيعيِّه، وعلى الفكر الإنساني بتعدد دياناته: الإسلام والمسيحية واليهودية وحتى الوثنية، وسر قوة الفكر الـــصوفي الأكبري يكمن كذلك في رمزيته وفي مجالات التأويل الرحبة التي يفتحها علـــى العقـــل وعلى القلب الإنساني فيمكِّنها من الغوص في غياهب المطلق لأجل الترقـــي نحو نور الكمال، ثم مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها، مما يتيح لكل صاحب خـــيال أن يقرأ الفكر الأكبري من الزاوية التي يشعر بحسن التعمق فيها، فقد يقول مـــا قاله ابن العربـــي وصرح به وقد يقول ما لَمّح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص الأكبري.

لهـــذا كله، يتواجد النص الأكبري اليوم في جل المجالات المعرفية والفنية في: الفلـــسفة، في الـــرواية والقـــصة والشعر، في الموسيقى، وفي الرسم... ناهيك عن حـــضوره القوي في مجاله الحيوي الأول: المجال الديني، الذي تؤول إليه كل رمزية، ولأن التـــصوف في نهايـــة المطاف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي الحـــادث في الملـــة خدمـــة للحقيقة الدينية، وتجسيدا للسلوك الذي جاءت لأجله الأديـــان وتمـــثّله الأنبياء بسننهم أحسن تمثيل. بل هو في نظر أصحابه الدين بعينه، الـــدين الذي يتيح مجال الإبداع المستمر باستمرار فاعلية النبوة معه، أو من خلال صلة الولاية بالنبوة، ذلك أن الولاية هي استمرار لفاعلية ولتأثير النبوة.

تـــأتي هذه الدراسة محاولة الوقوف على بعض أسرار راهنية ابن العربـــي من خـــلال مـــا تعرضه من نماذج لقضايا هامة في الفكر الأكبري وفي تجربته الصوفية، مـــوزعة على خمسة فصول. نحاول في الفصل الأول منها معرفة السر في الاهتمام المتزايد وفي عدد الدراسات والترجمات لأعمال ابن العربـــي المتضاعفة في السنوات

الأخيرة بشكل لافت للنظر، سواء عند الباحثين العرب أو الأجانب من مختلف الجنسيات. هو اهتمام غير منقطع، ظل مستمراً متواصلاً من عهده إلى يومنا هذا.

ونحاول في الفصل الثاني إبراز جانب مغيب إلى حد ما في الدراسات الأكبرية وهو علم الكلام في المنظومة الفلسفية الأكبرية باعتباره علم نظر ظل الحكم عليه أنه مضاد للتصوف ولمنهجه، متسائلين في الصدد نفسه إذا يمكن الحديث من خلال الفكر الأكبري وتجربته الصوفية عن علم كلام صوفي يجمع بين منهجين طالما اعتقد تنافرهما، في حين نلمح في فلسفة ابن العربي تعايشهما في وئام وانسجام، وهما: العقل والكشف. فكيف نظر ابن العربي إلى علم الكلام؟ وما موقفه من أهم المسائل العقدية؟ وهو الذي يصنف من أصحاب الكشف لا من «أرباب النظر»[1]. وفي هذا الفصل نكتفي بعرض آراء ابن العربي الكلامية التي وجدناها ذات بعد صوفي يعج بالرمزية ويطلب التأويل، وهي آراء قال عنها بأنها مجرد إشارات وتلميحات إلى التوحيد الحقيقي الذي يتعلّق ويتحقّق ويتخلّق الصوفي به.

هذه العقيدة السليمة، في نظر الشيخ الأكبر، من أهم شروط إمكانية تحقق السفر نحو الإله، سفر الروح وسفر الكلمات والحروف، ولرمزية السفر وحقيقته التي تتعلق بكل شيء ويتعلق كل شيء بها في فلسفة ابن العربي نخصص الفصل الثالث لمحاولة حل رمزية "السفر" كفكرة فلسفية جوهرية في فكر الرجل، لها قيمة مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية وفي علم الكلام، وما يتعلق بها من تأويلات على مختلف الأصعدة الوجودية والمعرفية والقيمية، مع محاولة فهم التأويل الأكبري لمسألة "خلع النعلين" و"لباس النعلين" وعلاقتهما بالسفر إلى الله وبالله وفي الله في المنظومة الرمزية الأكبرية.

ومن أنواع السفر التي يوليها ابن العربي أهمية خاصة: السفر بالخيال في عالم الخيال، وهو سفر يطلب الشعر كلغة تناسب قوة التخيل وتتجاوز قواعد العقل وقوانينه، وفي الشعر العربي لا غنى عن المرأة وعن الغزل. ومن هنا كان للمرأة حضور خاص في النص الأكبري وفي التصوف عموما. ولهذا الغرض نفرد الفصل

---

(1) أرباب النظر: وصف أطلقه ابن العربي على ابن رشد في لقائهما الوارد في الفتوحات المكية.

الرابع لموضوع المرأة في النص الأكبري، ولمنـــزلة المرأة الصوفية، ورمزية الأنثى في فكره، مع الوقوف على نماذج من صوفيات كان لهن الأثر الخاص في عرفان الشيخ الأكبر.

ولقد كان حضور المرأة في الشعر الأكبري، وتواجدها الملحوظ في أعماله من أسـباب مـا وقع له من متاعب مع فقهاء عصره، دفعت بابن العربـي إلى شرح رمزية المرأة وعلاقتها بعوالم الخيال، لهذا يدور الفصل الأخير من هذا الكتاب حول رمزية الخيال في فلسفة ابن العربـي الصوفية باعتبار الخيال في مفهوم ابن العربـي الكـون كلـه، وبإدراك عالمه المطلق (البرزخ) يتيسر للصوفي بلوغ درجة الكمال والاتصال بالله والفناء فيه. وهي الغاية التي ينشدها الصوفي؛ ذلك لأن كل ما وضع من رمز في منظومته الفكرية يؤول إلى هذه الغاية السامية والشريفة.

# الفصل الأول

# ابن العربـي في الدراسات العربية والغربية

أولا - ابن العربـــي في الدراسات العربية والإسلامية

1 - في الدراسات القديمة

2 - في الدراسات الحديثة والمعاصرة

ثانيا - ابن العربـــي في الدراسات الغربية

1 - تاريخ اتصال الغرب بابن العربـــي

2 - موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر

3 - حاجة الغرب لعلم الباطن

# أولا – ابن العربـــي في الدراسات العربية والإسلامية

يعــد ابن العربـــي من الشخصيات القليلة في العالم التي لازمها دون انقطاع اهــتمام خاص منذ أن كانت على قيد الحياة إلى يومنا، وتنوع هذا الاهتمام وتعدد مـــن تأيـــيد وموالاة ونصرة وكثرة تلاميذ إلى إنكار ومعارضة وخصومة ونقد بلغ درجـــة الـــتكفير. ولقـــد كان تأثيره على غير العادة في جل التيارات الإسلامية ومذاهـــبها سنية وشيعية، ظاهرية وباطنية، وبتعدد الأتباع والمؤيدين تعدد الخصوم، وقـــد كـــان دوما بين هؤلاء وأولئك شد وجذب كانت الغلبة فيه أحيانا للأتباع وأحـــيانا للخـــصوم بحـــسب جملـــة من الظروف والمعطيات: المذهبية، السياسية الاجتماعية والحضارية... الخ.

## 1 – ابن العربـــي في نظر خصومه:

بالرغم من أن خصوم ابن العربـــي يتوزعون في مذاهب مختلفة إلا أن أغلبهم يتركـــز في مدرســـة الحنابلة، ويعود الإنكار على ابن العربـــي إلى الفترة التي كان فيها على قيد الحياة، وقد تكون رحلته من المغرب إلى المشرق بسبب سلطة الفقهاء بالمغـــرب وكثـــرة تربصهم بالصوفية وبأهل النظر عموما. كما إن تجربة ابن رشد ومحنته التي وإن انتهت بسلام وبعفو سلطاني، غير أن لفظ التراب المراكشي لجثمانه ونقلـــه إلى قرطبة، ومن قبله استدعاء السلطان الموحدي "لأبـــي مدين شعيب"[1]

---

(1) هـــو أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي، من أبرز صوفية المغرب الإسلامي، وأكثرهم تأثيرا في مجال التصوف، لقبه ابن العربـــي بـــ "شيخ الشيوخ" وقد يكون هو الذي لقـــب ابن العربـــي بـــ: "سلطان العرفين" كما ذهب إلى ذلك الشعراني. وينسب إلى "سيدي بـــومدين" تكـــوين مـــشايخ الـــصوفية بـــبجاية، ولقد كان شديد التأثر بالغزالي وبالحارث المحاســـبـــي، تـــتلمذ علـــى يد جهابذة الصوفية، مثل: "الدقاق" (ت 406هـــ/1016م) وابن حرزهم (ت559هـــ/1165م) و"أبـــي يعزى بلنور" بن ميمون (ت572هـــ/1177م). ولمزيد

(520هـ/1123م - 594هـ/1197م) إلى بلاطه للمحاكمة، كما ذهب إليه البعض، وإن كـــان هناك من ذهب إلى أن تلك الدعوة كانت بهدف معالجة الخليفة الذي يبدو وأنـــه كان مريضا نفسيا[1]، كل هذا دفع بابن العربـــي إلى الهجرة نحو المشرق خاصة وأن هناك دلائل على أن ابن العربـــي لم تكن له علاقة ود مع البلاط الموحدي.

ولكـــن رحلته إلى المشرق لا تعني أن خصومة الفقهاء له وحتى مناكفة بعض الصوفية له قد انقطعت، بل العكس حصل إذ سُجِن في مصر بوشاية بعض الفقهاء لمـــا سمعـــوه مـــنه في علم الأحوال، وقد سعى "علي بن فتح البجائي" أحد علماء

---

مـــن ترجمته يمكن الرجوع إلى: ابن قنفذ القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض مؤســـسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان 1982م، ص. ص. 297 – 298، وكذلك ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعـــي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 1965 وهو كتاب في مناقب أبـــي مدين. وأيضًا إلى: ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبـــي العباس السبتي، تحقيق أحمـــد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984م، ص. ص. 319 – 320. وكـــذلك إلـــى" الطبقات الكبرى "للشعراني، ج1، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ص. ص. 133، 163.

ويعـــد أبـــو مدين شعيب من أكثر المشايخ الذين تأثر بهم ابن العربـــي بالمغرب الإسلامي. ولمـــزيد من الإطلاع على هذا التأثير يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: تأثير أبـــي مدين في فكر وتصوف محي الدين بن عربـــي، مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، عدد 13، جوان 2000.

(1) بالرغم من أن نصوصا كثيرة تتحدث عن استدعاء الخليفة الموحدي لأبـــي مدين لمحاكمته أو مـــساءلته عما بلغه من وشاية الفقهاء، إلا أن هناك من مؤرخي التصوف من المتصوفة من ذهب إلى أن تلك كانت دعوة من سلطان الموحدين للتبرك بأبـــي مدين وتقريبه منه لما سمعه من أحواله الكشفية، خاصة وأن المنصور سعى في أواخر حياته إلى تقريب رجالات الـــصوفية منه، بعد أن قتل أخاه وعمه بسبب فتنة الحكم، مما سبب له مرضا لم يشف منه، حتـــى أشـــير إلـــيه بأن القادر على نـــزع ما في قلبه من غم هو أبو مدين، يقول محمد بن محمـــد بـــن عبد الكريم الكرزازي، في كتاب "مخطوط" عنوانه: مناقب الصالحين" نقلا عن "الخطـــيب" فـــي" روضـــة الرياحين" أن أبا مدين لما وفاه أجله بالعباد وهو في طريقه إلى مـــراكش تلبية لدعوة المنصور قال: «سلموا على صاحبكم وقولوا له وأخبروا: نحن قرب قدومـــنا علـــى محمـــد رسول الله ﷺ وحزبه، ولم يسعنا من العمر ما يلاقينا معك، ويبلغنا موضـــع المنية، وحاجتك التي تريدها منا فهي على يد أبـــي العباس السبتي، وشفاؤك على يديـــه ونفعـــك علـــى يديه...» – محمد بن محمد الكرزازي: مناقب الصالحين، [مخطوط] بخزانة الشيخ عبد الله البلبالي بكوسام، أدرار، ورقة رقم 333.

المغـــرب إلى السلطان في إطلاق سراحه[1]. ولإطلاع فقهاء ومتصوفة مصر على ما يزخر به المغرب من أرباب الحقائق ألف ابن العربـــي "رسالة روح القدس" وبعث بها إلى صاحبه الصوفي: "عبد العزيز بن أبـــي بكر القرشي المهدوي" ونظرا لتربص الفقهـــاء به ما كانت الشروحات التي يقوم بها ابن العربـــي من حين لآخر لبعض مـــؤلفاته أو التي يقوم بها تلامذته إلا محاولة توضيح آرئه والدفاع عنها. ولقد كان بعـــض تلامذتـــه مـــثل "بدرالحبشي" و"ابن سودكين" نذرا نفسيهما للدفاع عن شـــيخهما وتكفلا بنقل انطباعات قرائه إليه خاصة من الفقهاء الذين ينكرون عليه بعض آرائه الصوفية التي تميز بها.

وفي الفقهـــاء يعد ابن تيمية (661هــ/1263م - 728هــ/1328م) النموذج الأمـــثل لخـــصوم "ابن العربـــي"، بل يعد المرجع الأساس في الحكم عليه بالكفر و"الزندقة"، وعلى فتاويه يستند جل مكفري "ابن العربـــي" ومن على شاكلته من المتـــصوفة والفلاسفة وعلماء الكلام: من "المعتزلة" إلى "الأشاعرة" إلى "الشيعة" ثم "الفارابـــــي" و"ابن سينا" فـــ "الغزالي" و"ابن الفارض" و"الصدرالرومي" و"ابن ســبعين" وغيرهـــم. و لم يسلم من نقد ابن تيمية ربما إلا الرعيل الأول من السلف الـــصالح وبعـــض ممن هم على مذهبه والمعتدين لمنهجه. وكان "ابن العربـــي" من أكثـــر مـــن صب عليهم "شيخ الإسلام" جام غضبه وسلط عليهم سيف تكفيره وسوْطَ الأحكام بالخروج عن الملة.

حـــتى أن كتب "ابن تيمية" تكاد لا تخلو من ذكر "ابن العربـــي" والرد عليه في جـــل المسائل التي طرقها، و لم يكتف بالرد عليه في نصوص مبثوثة في فتاويه حتى خصه بعناوين من تصانيفه مثل: "رسالة في الرد على ابن العربـــي"[2] وهي رسالة رد فيها ابن تيمية على ابن العربـــي في فكرة إيمان فرعون وأحاط خلالها بمسائل أخرى مثل "ختم الولاية" وعلاقة النبوة والولاية ومصدر علم الولي الخ من المسائل المرتبطة بقضية الإيمان والكفر التي بنى عليها ابن العربـــي موقفه من مسألة إيمان فرعون وبنى عليها ابن تيمية

---

(1) ابن عربـــي: رسالة روح القدس، قدم لها بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، 1409هــ/ 1989م، مقدمة الكتاب، ص. 10.

(2) ابـــن تيمـــية: رسالة في الرد على ابن العربـــي، ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد رفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ص. ص. 202، 216.

موقفه من الإبقاء على تكفير فرعون وتكفير من شك في كفره ناهيك عمن قال بإيمانه. وذهب ابن تيمية في نقده لابن العربي إلى القول بأن تعلق صاحب "الفصوص" بالفلسفة وحسن ظنه بها دون أصول الإسلام أخرجه إلى الإلحاد المحض[1].

وللرد على تكفير ابن العربي قام ابن عطاء الله السكندري بالدفاع عن شيخه وناظر ابن تيمية وحاول معه جاهدا إقناعه بأن الفصوص كالفتوحات لم يخرج فيه ابن العربي عن النص، ذلك لأن ابن تيمية ذهب في إحدى رسائله إلى القول بأن ضلال ابن العربي وأفكاره التي يكفر لأجلها تضمنها كتاب الفصوص لا كتاب الفتوحات، بل ذهب إلى حد القول أنه كان يحسن الظن بابن العربي وأنه طالع بعض كتبه و لم يجد فيها ما يسيء الظن به حتى اطلع على الفصوص فوجد فيه ما يجب تكفير ابن العربي لأجله، وفي هذا الصدد قال ابن تيمية: «وإنّما كنت قديما ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد، مثل كلامه في كثير من الفتوحات، والكنه، والمحكم، والمربوط، والدرة الفاخرة، ومطالع النجوم، ونحو ذلك و لم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده و لم نطالع الفصوص ونحوه»[2]

يبدو في هذا النص مدى اطلاع ابن تيمية على مؤلفات ابن العربي بتعدادها، وذلك ليبين بأن تكفيره له ليس لمجرد آرائه الصوفية بل لما جاء في "فصوص الحكم" وليبين بأن جل ما جاء في "الفتوحات المكية" لا يخدش عقيدة صاحبها، بل يعظمه ويجله، وهو موقف لا يشاطره كل الفقهاء الذين تصدوا لابن العربي، حتى أن البعض من مناصري الشيخ مثل "الشعراني" في دفاعهم عنه قالوا بأن بعض ما في الفتوحات قد يكون مدسوسا عليه[3]. وبهذا تكون قصة تكفير

---

(1) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، 1415 هـ/1994م، ص. 164.

(2) ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل، تحقيق بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1983م. م01، ص. 179.

(3) قال الشعراني: «وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي... أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم أر فيها شيئا مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات.»

- الشعراني (عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، وبهامشه كتاب الكبريت الأحمر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصرن 1351هـ/1932م، ص. 7.

ابن تيمية لابن العربـــي مردها ما في "الفصوص"، أكثر من باقي أعماله الكثيرة.

لهـــذا قـــال له ابن عطاء الله السكندري[1](709هـــ/1309م) بأن كل ما في الفـــصوص من نصوص مطابق لما في الفتوحات وهي تحتاج إلى عمق في الفهم والتأويل فقـــط، وبمـــرافعة التلميذ عن الأستاذ خلص ابن تيمية حسب ما ورد في المناظرة التي جـــرت بيـــنهما إلى القول لـــ "ابن عطاء الله السكندري": «أحسنت والله، إن كان صاحبك كما تقول فهو أبعد الناس عن الكفر، ولكن كلامه لا يحمل على هذه المعاني فـــيما أرى.»[2] ليختـــتم في الأخير الصوفي دفاعه عن ابن العربـــي بقوله: «إن له لغة خاصـــة، وهـــي مليئة بالإشارات والرموز والإيحاءات، والأسرار والشطحات.»[3] ونتـــيجة المناظـــرة بـــين الرجلين كانت: إنه لو كان ابن العربـــي كما يدافع عنه تلميذه فهو بريء من كل ما وجه إليه من تهم تكفره وتخرجه من الملة.

ومـــن خـــصوم ابن العربـــي الذين لهم وقع خاص وكان تكفيره له رد فعل واضـــح هـــو: "برهان الدين البقاعي"[4] (809هـــ/1406م - 885هـــ/1480م) صـــاحب كتاب: "مصرع التصوف أو تنبيه الغبـــي إلى تكفير ابن عربـــي وتحذير العـــباد من أهل العناد"[5] فلقد ترك هذا الكتاب أثرا كبيرا، سواء على المؤيدين له

---

(1) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم، اسكندري المقام، قاهري المزار، مالكي المـــذهب، إمام واعظ، له النظم الحسن، وهو صوفي شهير، له "الحكم العطائية"، ناظر "ابن تيمـــية" في صحة عقيدة ابن العربـــي وعقائد الصوفية عموما، ما عدا بعض المتأخرين من الذين تنكر لسلوكاتهم.
- الأتابكي (جمال الدين أبو المحاسن): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، ج8، ص. 280.

(2) سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988، ص. 20.

(3) المرجع نفسه، ص. 20.

(4) أبـــو الحـــسن إبـــراهيم بن عمر بن حسن الرُباط، برهان الدين البقاعي الشافعي، محدث، مفسر، مـــؤرخ، نحـــوي وفقيه، تتلمذ على ابن ناصر الدين وابن حجر، له: "المناسبات القرآنية"، "عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران"، ولد بقرية خربة روحا بالبقاع وتوفى بدمشق./- ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ص. ص. 339، 340.

(5) هـــذا الكـــتاب عـــبارة عن كتابين، الأول: "تنبيه الغبـــي إلى تكفير ابن عربـــي"، والآخر: "تحذيـــر العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد" وجه فيه النقد والتكفير لكل من "ابن العربـــي" و"ابن الفارض".

مـــن الخـــصوم والمنكـــرين على ابن العربـــي أو على المعارضين من المنتصرين له المـــدافعين علـــيه. وقـــد برز كل ذلك في الرد المكثف على صاحب هذا الكتاب وباستخدام المفردات نفسها مثل: "تنبيه الغبـــي بتبرئة ابن عربـــي" و"تنبيه الغبـــي في تنـــزيه ابن عربـــي". ولم تتوقف الردود عند هذا الحد بل استمر الحوار بظهور مؤلفات تكفر وأخرى تبرؤ إلى يومنا هذا.

ويـــشاطر"البقاعيُ" صاحبَ "الفتاوى" في إن دواعي تكفير ابن العربـــي تضمنها كتابه "فصوص الحكم" أكثر من غيره من المؤلفات، حيث قال: «وكان كفـــره في كـــتابه الفـــصوص أظهر منه في غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهـــرا، حـــتى يعلم حاله فيهجر مقاله، ويعتقد انحلاله، وكفره وضلاله.»[1] ولكثرة تركيزه على"الفصوص" أشار "البقاعي" إلى أنه يمكن اعتبار كتابه "تنبيه الغبـــي" ردا علـــى الفصوص فقط، حيث قال: «وسميت هذه الأوراق: تنبيه الغبـــي علـــى تكفـــير ابـــن عربـــي، وإن شئت فسمها النصوص من كفر الفصوص، لأني لم أستشهد على كفره وقبيح أمره إلا بما لا ينفع معه التأويل من كلامه.»[2]

مـــا يلاحـــظ على ما جاء في كتاب "برهان الدين البقاعي" أنه يشبه إلى حد كبير ما وجهه ابن تيمية لابن العربـــي من مكفرات وما تجعله أهلا لكلمة وحكم "الـــزنديق"، بالـــرغم من أنه لم يستند على أقوال ابن تيمية وكأنه أراد القول بأن تكفـــير ابـــن العربـــي ليس مسألة تعني ابن تيمية فقط، بل هي مسألة يجمع عليها الفقهـــاء، وهذا ما يفسره ورود العدد الهام من الأسماء التي كفرت ابن العربـــي في كـــتابه وكذا النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء التي استند عليها "البقاعي" في الحكم على ابن العربـــي بالكفر والزندقة.

وقـــبل أن يتـــناول بعض المسائل والآراء الأكبرية بالنقد، بين البقاعي بشكل مجـــرد من هو الكافر ومن هو الزنديق، ثم راح يسقط أقوال ابن العربـــي وبعض آرائـــه الـــصوفية والكلامـــية على تلك المعايير ليجعل القارئ يستنتج بمفرده كفر

---

(1) البقاعـــي (برهان الدين): مصرع التصوف أو تنبيه الغبـــي إلى تكفير ابن عربـــي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار التقوى، القاهرة، 1989، ص. 18.

(2) المرجع نفسه، ص. 22.

وزندقة ابن العربـــي، ومن المسائل[1] التي كفر البقاعي ابن العربـــي لأجل القول بهـــا مسألة التنـــزيه والتشبيه، وعده فيها في زمرة القرامطة من الإسماعيلية بل عده أكثر انغماسا في أفكار الباطنية من الباطنية الذين امتزجت آراؤهم العقدية بالأفكار الفلسفية الوثنية. ومن المسائل التي كفره لأجلها أيضا: فكرة الانسان الأكبر والعالم الأصـــغر، ونظـــرته لآدم الجامـــع لصورة العالم والحق الخ من المسائل والآراء الأكبرية.

ولتدعيم موقفه من "ابن العربـــي" حشد "البقاعي" فريقا من أسماء العلماء[2] وأقـــوالهم فـــيه منها: فتوى "زين الدين عبد الحليم بن الحسين العراقي" بتكفير ابن العربـــــي في حديثه عن قوم نوح وفي فكرة "الوحدة" المدركة في نصوصه النثرية وخاصة في أشعاره، وكذلك فتاوى كل من: "بدر الدين حسين بن الأهذل"[3] (متوفى ســنة 855هــــ/1451م) و"العز بن عبد السلام"[4](المتوفي سنة 660هــ/1262م)

---

(1) المرجع السابق، ص. ص. 35 – 51.

(2) المرجع نفسه، ص. ص. 52، 157

(3) صـــاحب كـــتاب كـــشف الغطاء عن حقائق التوحيد، وهو عبارة عن كتاب في العقائد على مـــذهب أهل السنة، وفي الرد على ابن العربـــي ومما جاء فيه من الأحكام الكثيرة عن ابن العربـــــي قـــوله: «واعلم أن ابن عربـــي واتباعه... رفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودانـــوا بتـــرك الاحتـــرام وطـــرح الاحتـــشام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلوات وركضوا في ميدان الغفلات.»

– الأهـــذل (الحسين بن عبد الرحمن اليمني): كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وذكر أئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربـــي وأتباعه المارقين، تقديم بكير محمود، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1964م، ص. 170.

(4) تجدر هنا الإشارة إلى أن أنصار ابن العربـــي فيهم من يدرج العز بن عبد السلام في قائمة الـــذين ســـكتوا عند تكفير ابن العربـــي وهم بين العامة والفقهاء وبجلوه وعظموه وهم بين الخاصـــة ممـــن يـــدرك حقيقة التصوف. ومنهم من يتحدث عن تراجع العز عن تكفير ابن العربـــــي بعد أن فهم حقيقة فكره وتأويل كلامه على الوجه الصحيح. وينتسب هذا الرأي الأخير لابن عطاء الله السكندري القائل لابن تيمية: «... وأما شيخ الإسلام عز الدين بن عبد الـــسلام فإنه لما فهم كتابات الشيخ، وحل رموزها وأسرارها... استغفر الله عما سلف منه، وأقر بأن محي الدين بن عربـــي إمام من أئمة الإسلام»

– سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، ص. 14. ويمكن الرجوع أيضا إلى:

– عـــبد الـــرحمن حسن محمود: في صحبة الشيخ الأكبر، عالم الفكر، القاهرة، 1409هــ/ 1989م، ص. ص. 80 – 81.

وابـــن الجـــزرى الشافعي، و"أبو حيان بن يوسف الأندلسي"، و"ابن عبد الكافي السبكي والفاسي" و"عيسى بن مسعود الزواوي" والقائمة طويلة.

لم يكـــن موقف البقاعي هذا من ابن العربـــي قد انتظر طويلا لتظهر الكتب الكـــثيرة فترد عليه، بل ولأنه أفتى بتكفير الغزالي أيضا أقام له بعض العلماء بزعامة "الـــشيخ تقي الدين بن قاضي عجلون"[1] (841هـــ/1438م - 928هـــ/1522م) جلـــسة مع جمع من العلماء والقضاة بـــ "الجامع الأموي" في شهر رجب من سنة 844هـــــ، الموافـــق لشهر سبتمبر 1479م للنظر فيما صدر منه من فتاوى وتم في الأخـــير إصـــدار فتوى بتكفيره ونجم عن ذلك أن هجمت جماعة من الناس على برهان الدين البقاعي في بيته بدمشق وأساءوا إليه إساءة بالغة[2].

بعـــد "ابـــن تيمية" و"البقاعي" كل الفتاوى الصادرة في ابن العربـــي لفكره الفلـــسفي الصوفي تدور في فلك فتاوى هذين العلمين، وبصورة خاصة فيما صدر عن ابن تيمية لأنه أكثر تدقيقا في أفكار ابن العربـــي وأكثر الفقهاء تنقيبا في الفكر الفلـــسفي والكلامـــي، حـــتى أضـــحى مرجعا هاما في نقد الفلاسفة والصوفية ومـــناهجهم، ومـــا نقـــده للمنطق الأرسطي ولأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام في نظريات: "الجوهر الفرد" و"قدم العالم" و"علم الله بالجزئيات" وغيرها من النظريات والأفكـــار إلا أكـــبر دلـــيل على ذكاء الرجل وإحاطته بالفكر الفلسفي والصوفي والكلامي.

لهذا كل الانتقادات الموجهة لابن العربـــي منذ القرن السابع الهجري، الثالث عشر ميلادي لا تخرج في مجملها ولا تبلغ في جل الأحيان الجدية التي انتقد بها ابن تيمية ابن العربـــي وسائر الصوفية والفلاسفة وبقي كل من يروم نقد ابن العربـــي

---

(1) أبـــو الصدق أبو بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن معروف بابن قاضي عجلون، فقيه شافعي محدث، تتلمذ على ابن حجر والبلقيني والمناوي، له "أعمال النبيه مما زاد على المنهاج..." انـــتهت إليه مشيخة الإسلام ورياسة الشافعية ببلاد الشام. رحب بالبقاعي لما قدم الشام سنة 880هـــ/1475م ولكنه أنكر عليه فيما بعد تكفيره للغزالي ولابن العربـــي./- ابن العماد: شذرات الذهب، ج4، ص. ص. 157 - 158.

(2) البـــصروي (علي بن يوسف بن أحمد): تاريخ البصروي، تحقيق أحمد حسن العلبـــي، دار المأمون للتراث، دمشق، 1408هـــ/1988م، ص. 87.

بتفكيره يردد أحيانا مقالة "برهان الدين البقاعي" وما استشهد به من آراء بعض العلماء، وفي جل الأحيان يردد ما قاله ابن تيمية ولا يتعداه سواء في التدقيق أو التعليل حتى إلى يومنا هذا.

ومن النماذج المعاصرة الناقدة لابن العربي صاحب كتاب "الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية" ردد فيه أحكام ابن تيمية، وزاد مركزا على مسائل في الفروع وعلى بعض المسائل التي طبعت فلسفة ابن العربي كوحدة الوجود ومسألة الصفات وفكرة إيمان فرعون[1] إلخ منتهيا إلى دعوة السلطات منع تداول مؤلفات ابن العربي.

ولا ينأى عنه ناقد ومكفر آخر لابن العربي بكتابه: "نظرات في معتقدات ابن عربي"[2] مرتكزا أيضا على فتاوى ابن تيمية وبعض المعارضين للنهج الكشفي الصوفي من الدارسين المعاصرين، ومتوقفا مع بعض المسائل منها الوسيلة التي يزعم ابن العربي أنه تلقى علومه ومؤلفاته وهي "الإملاء الإلهي" أو"الإمداد الرباني"، ومسألة الأسماء والصفات وحضورها القوي في فلسفة ابن العربي الصوفية ثم أورد جملة من أقوال كثيرة التردد لبعض العلماء في ابن العربي وفي التصوف. في حين ذهب أحد المعاصرين المتبنين لمذهب ابن تيمية إلى استخلاص النتيجة التالية وهي: «لا شك أن الشيخ السلفي لم يتجن في حكمه، لأن صاحب المذهب - [ابن العربي] - يقر بوقوعه في حيرة... وكان شيخ الإسلام يستند إلى الآيات القرآنية ليبرهن على زيف الكشف والإلهام الذي يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود، فيهاجمه بعنف ويضعه في مصاف "الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين"»[3] وهكذا يبدو من خلال هذا النص وبوضوح أن هذا الدارس لم يكتف باجترار وتكرار ما قيل منذ القرن الثامن

---

(1) كمال أحمد عون: كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1409هـ/1989م.

(2) كمال محمد عيسى: نظرات في معتقدات ابن عربي، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط2، 1406هـ/1986م.

(3) مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1982، ص. 327.

الهجـــري، وكان في ذلك ابن تيمية مجتهدا، ولكنه يبدو أيضا أنه غير مطلع ولا مدرك لمعنى اصطلاحات: "الحيرة"، "القلق" و"الحركة" في فلسفة ابن العربـــي، ومـــن ثم يبدو أنه غير مدرك لمحتوى وحقيقة الانتقادات التي وجهها ابن تيمية ومدى تعمقه في فهم مراد ابن العربـــي في كل هذه القضايا المطروحة للدراسة والنقد.

ما يلاحظ في نقد المكفرين لابن العربـــي تكرار المسائل نفسها المترددة في فلسفة ابن العربـــي الصوفية مثل الأسماء والصفات، علاقة وجود العالم بأسماء الله وصفاته التي طلبت أن تعرف وأن تتحقق في الوجود كائنات، مصدر معرفته الـــتي كـــثيرا مـــا قال أنها وهب إلهي وأحيانا إملاء من الرسول ﷺ، وبعض التأويلات لنصوص قرآنية وأحاديث نبوية تتماشى ومنحاه الصوفي الفلسفي، ثم فلـــسفته في علم الحروف وما تعلق بها من رمزية حيرت الأتباع قبل الخصوم، خاصة وأن ابن العربـــي يتحدث عن إمكانية التصرف بعالم الحروف في الواقع. وغيرهـــا مـــن المسائل العقدية وحتى الفقهية، ولو أن ابن العربـــي في المسائل الإعتقادية كان صريحا بأن نادى بالإيمان الفطري الخال من التأويل، كما أنه في الفقـــه تغلـــب علـــيه نـــزعة نصية ظاهرية واضحة بحكم البيئة التي نشأ فيها، خـــصوصا في تعاملـــه مع العامة. وحتى مع الخاصة في تعمقه وباطنيته لا يهمل الظاهـــر بالكلية. سواء في الفقه أو في أي ميدان معرفي كان، فالظاهر والباطن يؤلفان ولا كمال بانعدام أحدهما.

## 2 - عدم انقطاع سلسلة الشراح والمنتصرين لابن العربـــي:

ترجع الدراسات الأولى لفكر ابن العربـــي والشروحات على مؤلفاته إلى فتـــرة معاصرة له، ولقد كانت أحيانا بأمر منه أو على الأقل بموافقته وإجازته، كمـــا هـــو الحـــال لأعمـــال كـــل مـــن: "عبد الله بن بدر الحبشي" و"ابن ســـودكين"و"صدر الدين القونوي" ثم من بعدهم "ابن سبعين" و"جلال الدين الرومي" وغيرهم كثير.

يَعُــدُ ابن العربــي "عبدَ الله بن بدر الحبشي"[1] أقرب الناس إليه وأحبهم إلى قلــبه، فهو التلميذ النجيب والصاحب المخلص، والرفيق الملازم لابن العربــي منذ أن لقــيه حــوالي سنة 595هــ بفاس، أو لنقل منذ أن بدأ يظهر اسمه في مؤلفات الــشيخ الأكــبر. فلقد ذكر ابن العربــي بدرا هذا في كثير من أعماله والتي ألفها بــرفقته، بــل جعله في زمرة من خصهم بإهداء أهمها على الإطلاق، وهو "كتاب الفــتوحات المكــية" حيث جاء في تقديم ابن العربــي لكتابه "الفتوحات" وبيان ســبب التألــيف وتحديــد المنهج والمحتويات قوله: «... فقيدت له هذه الرسالة اليتــيمة... ولكــل صاحب صفي، ومحقق صوفي، ولحبيبنا الولي، وأخينا الزكي، وولــدنا الرضــيّ، عبد الله بن بدر الحبشي اليمني، معتق أبــي الغنائم بن أبــي الفــتوح الحــراني، وسميــتها: "رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكــية"»[2] وفي الكــتاب نفسه يثني ابن العربــي على "بدر الحبشي" ويمدحه بكــلام لا يــضاهيه إلا وصف الشعراء للملوك، فيقول عنه: «وأما رفيقي فضياء خــالص، ونور صرف، حبشي. اسمه عبد الله. بدر لا يلحقه خسف. يعرف الحق لأهلــه فــيؤديه، ويوقفه عليهم ولا يعديه. قد نال "درجة التمييز". و"تخلص عند

(1) اســمه الكامل: "المسعود أبو محمد عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبشي اليمني، معتق أبــي الغــنائم بــن أبــي الفتوح الحراني" شخصية مغمورة مجهولة لولا ذكرها في مؤلفات ابن العربــي، هو ملازم لابن العربــي ومقرب منه إلى درجة الذوبان في شخصه، حتى أنه لم يتــرك إلا كتابا واحدا روى فيه بعض ما سمعه من أستاذه. فلقد كان يكتفي بتجسيد نصائحه لــه وبتــرديد أقــوال شيخه بمحبة كبيرة، تعكس مكانته المرموقة لدى ابن العربــي، لكن وبالــرغم من قدراته وإمكاناته الصوفية الكشفية التي يشهد له بها شيخه، وبالرغم من فطنته وذكائــه فــي إدراك مضامين النصوص الأكبرية التي يعجز عنها الكثير، إلا أنه لم يؤلف الكثير المنتظر من أقرب تلامذة الشيخ الأكبر صاحب المئات من التصانيف.

- Denis Gril: LE KITAB AL-INBĀH ʻALĀ TARIQ ALLAH DE ʻABDALLAH BADR AL-HABAŠĪ, un témoignage de l'enseignement spirituel de MUHYI L-DIN IBN ʻARABI, Extrait des Annales islamologiques, t. XV, 1979, pp. 97-98.

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنه قد يكون عبد الله بدر قد توفي في حياة الشيخ. وهو أمر مــستبعد إلى حد ما لأنه لوكان كذلك لخصه ابن العربــي بالحديث بل وبالرثاء إذا كان قد خصه بالمدح كما سيأتي.

– نــصر حامــد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربــي، المركز الثقافي العربــي، الدار البيضاء المغرب، وبيروت لبنان، ط2، 2004، ص. 50.

(2) ف م، عثمان يحي، ص. ص. 72 – 73 أو ف م، دار صادر، ص. 10.

السبك"، كالذهب الإبريز. كلامه حق. ووعده صدق»[1]

كما خصه بالخطاب في كثير من رسائله، حيث إنه عند قراءتنا لعبارات "أيها الـــولي" أو"يـــابني" في تصانيف ابن العربـــي ففي الغالب يكون المقصود هو "بدر الحبشي". ومن المؤلفات التي خصه بها نذكر: "كتاب إنشاء الدوائر" حيث ورد في مـــستهله: «... أما بعد، فإن الله سبحانه لما عرفني حقائق الأشياء على ما هي عليه في ذواها، وأطلعني كشفا على حقائق نسبها وإضافاها، أردت أن أدخلها في قالب التشكيل الحسي ليقرب مأخذها على الصاحب الولي: عبد الله بدر الحبشي... قد أوضـــحت لك في هذا الكتاب الذي سميته: "إنشاء الدوائر الإحاطية على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق في الصور المحسوسة والمعقولة، والخلائق وتنـــزيل الحقائق عليه في أنابيب الرقائق" فنصبت الأشكال وضربت الأمثال...»[2] وكذلك الشأن بالنـــسبة لكتابه: "مواقع النجوم" فهو أيضا مؤلف موجه لبدر الحبشي، ويوجه له الخطـــاب في كـــل فقرات الكتاب[3]، وفي سنة 599 جمع له أحاديث قدسية في: "مـــشكاة الأنوار فيما روينا عن الله من الأخبار"[4] وفي العام نفسه، وبتاريخ 26 جانفي 1203م وبالطائف ألف له ولشخص آخر كتاب: "حلية الأبدال" ومما جاء في مستهله قول ابن العربـــي: «أما بعد، فإني استخرت الله تعالى ليلة الاثنين الثاني عـــشر مـــن جمادى الأولى سنة تسع وتسعين وخمسمائة بمنـــزل المية بالطائف... وكان سبب استخارتي سؤال صاحبـــي "أبـــي محمد عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبـــشي" عتيق "أبـــي الغنائم بن أبـــي الفتوح الحراني"، رحمه الله، و"أبـــي عبد الله محمـــد بن خالد الصدفي التلمساني"، وفقهما الله، أن أقيد لهما... ما ينتفعون به في طـــريق الآخرة... قيدت لهما هذه الكراسة التي سميتها حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال...»[5]

---

(1) ف م، عثمان يحي، ج1، ص. 72.

(2) ابن العربـــي: كتاب إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ/1918م، ص. ص. 3 – 5.

(3) ابـــن العربـــي: مواقـــع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1384هـ/1984م.

(4) Denis Gril: op. cit, p. 98.

(5) ابـــن عربـــي: كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. ص. 1 – 2.

وأما مؤلفه الوحيد الذي بين أيدينا والذي حققه الأستاذ "دوني غريل" (داود بن عبد الله) Denis Gril مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية، فهو عبارة عن أقوال وحكم سمعها عبد الله بن بدر الحبشي من شيخه ابن العربـــي، كما يبين عند تعريفه بهذا الكـــتاب حيث يقول: «أما بعد، فإني ذاكر في هذا الكتابـــي الذي سميته: "الإنباء علـــى طـــريق الله" بعض ما سمعت من كلام سيدنا وشيخنا وقدوتنا الإمام العالم الأطهر والكبريت الأحمر أبـــي عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد العربـــي الحاتمي الأندلسي - رضي الله عنه - وتنبيهاته وإشاراته في طريق الله من المعاملات والأسرار الموصلة إلى السعادة الأبدية...»[1]

إن الـــذي يبدو لنا من خلال معرفتنا البسيطة بأقرب الناس إلى ابن العربـــي: "عـــبد الله بـــن بـــدر الحبشي" أنه الشخص الذي يجيبه ابن العربـــي على أسئلته بمـــؤلفات، ويـــوجه إلـــيه الخطـــاب في جل أعماله. إنه الأنموذج الأمثل للسائل وللمتلقـــي، وهو ما قد يبرر شح هذا التلميذ في التأليف، لأنه لا يعقل أن يصاحب المـــرء شخـــصا مثل ابن العربـــي لايتوقف عن التأليف أينما حل! ثم الأغرب أن مـــؤلفاته وأقواله تعج بالرمزية وبالغموض الذي لا يقدر على فكها وإجلاء معانيها إلا مـــثل من لازمه وأخلص إليه وكان محل ثقته ومحبته التي أشاد بها مرارا! ولكن يـــبدو أن دور "الحبـــشي" الذي اقتنع به وأداه بإخلاص هو نقل تساؤلات الناس وتعلـــيقاتهم خاصـــة الفقهـــاء إلى الشيخ لكي يعد الرد عليها أويضع لها الشرح والتوضيح كما فعل في ترجمان الأشواق. كما أنه موضوعا مثاليا وأداة بيداغوجية هامة في إيصال المعرفة الصوفية الأكبرية للناس من خلاله.

ومـــن الـــذين عملوا على نشر التجربة الأكبرية وفكرها تلميذ آخر لا يبتعد كـــثيرا في مميـــزاته عـــن "بدر الحبشي"، وإن كان أكثر منه تأليفا وشرحا لأقوال شـــيخهما وهو: "ابن سودكين"[2](579هـــ/1183م - 646هـــ/1248م)، الذي

(1) عبد الله بدر الحبشي: الإنباء على طريق الله، ص. 104، ضمن: Denis Gril: op. cit

(2) إسماعيل بن سودكين، أبو طاهر النوري الحنفي، مكنى بشمس الدين وملقب بالقطب الكبير والمعـــتقد الشهير، هو محدث فقيه شاعر، صوفي، من أبرز تلامذة ابن العربـــي، حتى أنه كان يعتبره ولده البار.

عـــدت جــل أعمالـــه إن لم نقل كلها نصوصا تلقاها من شيخه ابن العربـــي أو شـــروحات علـــى أعماله. ومن أشهرها شرحه لكتاب "التجليات" بهدف تبسيط معانـــيه والـــرد علـــى من عد محتوياته من صريح الكفر والزندقة. وقد قام "ابن سودكين" بهذا الشرح بعد أن استأذن شيخه، وبعد أن ازداد تعمقا في فهم مضامينه بتلقين مباشر من ابن العربـــي، كما يوضح ابن سودكين في مقدمة شرحه الكتاب المذكـــور، إذ يقـــول: «... ولمـــا وقف بعض من كنت أظنه خليلا... على هذا الكتاب المسمى بـــ: "التجليات"... قال: أكاد أقسم بالله أن هذا ظلم وعدوان... وكـــان ذلك سنة عشرة وستمائة بحلب. وكان شيخنا – رضي الله عنه! – غائبا. ولمـــا قدم بعد مدة أعلمته بما ذكر ذلك الخائب... ولما تحققت في ذلك باليقين... حـــسن الله عندي سؤالي في شرح هذا الكتاب... فرغبت إلى شيخنا في شرح هذا العلم الذي هو كهيئة المكنون. فمن علي بشرحه. وقلدني جواهر فتحه.»[1] ويبدو هكـــذا ولاء شـــديد مـــن التلميذ للأستاذ، فحتى الشرح لم ينسبه لنفسه، وجعله كتعليقات مملاة من صاحب الكتاب نفسه.

ومن كتب "ابن سودكين" كذلك المعرفة بآراء ابن العربـــي، كتاب "وسائل الـــسائل" وهو كتاب على شاكلة كتاب ابن العربـــي عن "ذي النون المصري"[2]

---

– الجبرتـــي (عبد الرحمن بن حسن): تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيـــروت، ج1، ص. 441 – ابن العماد: شذرات الذهب، ج3، ص. ص. 133، 234 – حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413/1992، ج 1، ص. 396./– ابـــن أبـــي الـــوفاء القرشي (محي الدين عبد القادر) (ت775): الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه، كراتشي، باكستان، ج 1 ص. 151.

(1) ابـــن العربـــي: التجليات الإلهية همراه با تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتـــنفت عليه التجليات، تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1408هـــ/ 1988م، ص. ص. 9 – 10.

(2) هـــو ثـــوبان بـــن إبراهيم، ألقابه: ذو النون، أبو الفيض، والإخميمي نسبة إلى إخميم، قرية بـــصعيد مـــصر. صوفي ومحدث، من الصوفية الأوائل، وضعه كتاب الطبقات في الطبقة الأولـــى من المتصوفة، حيث يرتب كثاني صوفي بعد الفضيل بن عياض. فهو من الأوائل الـــذين تحدثوا في المقامات والأحوال وفي المعرفة الصوفية، وفي الانتساب إليه يسعى جل الـــصوفية. اتـــصل بجهابذة العلماء والصوفية المعاصرين له مثل: "أحمد بن حنبل"، "بشر الحافي"، و"السرى السقطي"، و"معروف الكرخي". ومن تلامذته: يوسف بن الحسين الرازي.

(155هـــ/772م - 245هـــ/860م)، مـــع الفارق بينهما في أن ابن سودكين، بحـــسب مـــا جـــاء في هذا الكتاب يروي ما سمعه من أستاذه، في حين يروي ابن العربـــــي ما حفظه أو تلقاه عن طريق التسلسل في رواية النصوص (العنعنة)، لهذا يُنـــسب كـــتاب "ابـــن سودكين" أحيانا لابن العربـــي، وهو ما نقرأه في عنوان الكـــتاب حـــيث ورد كالآتي: "كتاب وسائل السائل للشيخ الأكبر ويليه مسائل أخـــذت عن الشيخ..." لكن في مقدمة الكتاب نقرأ نصا للناسخ يوضح علاقة ابن ســـودكين بهذه النصوص، ومما جاء في مستهله: «هذه مسائل تلقاها الشيخ الإمام العـــالم الـــصوفي شمس الدين إسماعيل بن سودكين من سيدنا الشيخ الإمام العارف المحقـــق الراســـخ محي الدين بن عبد الله محمد بن علي بن العربـــي»[1] ولا ينسب كتاب "ابن العربـــي"عن ذي النون لـــ "ذي النون المصري".

وحتى شرح ابن العربـــي لترجمان الأشواق وتحويله من شكله الرمزي الغزلي إلى نثر لم يخل من الرمز في حقيقته، أو لنقل تحول وخفت حدته من رمز الرمز إلى الرمز فحسب، كان نـــزولا عند رغبة تلميذيه: بدر الحبشي وابن سودكين. وقد ذكـــرهما ابـــن العربـــي في مستهل شرحه لترجمان الأشواق فقال: «وكان سبب

---

– الـــشعراني: الطـــبقات الكبرى، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة، ج1، ص. 59 – 61. وكـــذلك – الخطـــيب الـــبغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطـــا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997/1417، ج8، ص. 390، 394. وكذلك: – أحمد الـــشنتاوي وآخـــرون، دائـــرة المعـــارف الإسلامية، الاصدار العربـــي، انتشارات جهان بودرحمبرى، مج9، ص. 409، 430.

– وأما كتاب ابن العربـــي عن ذي النون المصري، فيقع في حوالي 280 صفحة يروي فيها ســـيرة حـــياة هذا الصوفي الكبير وكثير من أقواله في أهم اصطلاحات الصوفية كالتوفيق والعـــبادة والـــتوبة والمجاهـــدة... وصولا إلى ذكر من التقى بهم ذي النون في سياحته من العابـــدين والعابـــدات، ومدققا في بداية الكتاب في اسمه ونسبه وبلده ونعته وتاريخ وفاته، وروايته الحديث، وسبب توبته، ومحنته. ومن بين ماوضحه ابن العربـــي في هذا الكتاب أن ذا النون لقب له وأما اسمه الحقيقي فالفيض ثوبان بن إبراهيم./ابن العربـــي: الكوكب الدُّري فـــي مـــناقب ذي الـــنون المـــصري، ضمن رسائل ابن عربـــي، نحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربـــي، بيروت، لبنان، ج3، 2002. ص. ص. 56، 59

(1) ابـــن سودكين: وسائل السائل، النص العربـــي، ص. 01 ضمن Die Terminologie Ibn ʻArabis im "Kitāb wasā'il as-sā'il" des Ibn Saudakīn, Text, Übersetzung und Analyse, von Manfred Profitlich, Klaus schwarlag-Freiburg im breisgau, 1973.

شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية وأن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك...»[1]

ومما تلقاه هذا التلميذ - إسماعيل بن سودكين - عن شيخه وزاده شرحا نذكر "لواقح الاسرار ولوائح الأنوار" على سبعة أجزاء الأول في النسب الإلهية، الثاني في الحقائق ومراتب العارفين، الثالث في حياة الأرواح وتعلقات قواها، الرابع في التنزلات الواردة على الأنبياء والأولياء، الخامس في تعدى الأعمال، السادس في النفس والرؤية والشهود والسابع في العلم والإحاطة والأسماء وغير ذلك تلقاها عن شيخه محيي الدين بن العربي[2].

ومن أبرز تلامذة ابن العربي والمنتصرين لفكره صدر الدين القونوي[3] (توفي سنة 672هـ - 1274م)، هذا الذي تخرج شيخا صوفيا على يد "الشيخ الأكبر"، وكان شافعي المذهب، وإن عده البعض من أعلام الشيعة. خاصة وأن هناك من يرجع فضل انتشار تصوف "ابن العربي" وفلسفته في الوسط الشيعي عموما وفي بلاد فارس على وجه الخصوص، إلى تلميذه وربيبه "صدر الدين القونوي" الذي صُنِّف في أرقى درجات التصوف حتى لُقب بـ: "قطب الوقت"، و"صاحب العلوم اللدنية والأسرار الربانية"، من أهم أعماله شرحه لفصوص الحكم في كتاب عنونه بـ: "فكوك النصوص" ومن العنوان يتضح أنه بذل جهدا في فك رمزية الفصوص وأنه المؤهل لتأويل نصوص شيخه كما كان يشرحها له ولزملائه في المدرسة الأكبرية، ولقد ارتبط شرح الفصوص بـ "الصدر الرومي" حتى أصبح

---

(1) ابن العربي: ترجمان الأشواق، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1381/1961، ص. 9.

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص. 1566

(3) صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، الرومي، ويعرف أيضا بالصدر الرومي، صوفي فيلسوف، مفسر ومحدث، ولد وتوفي بقُونِيَة، من أعظم مدن الإسلام بالروم، وهي حاليا من مدن تركيا، عاش نيفا وستين سنة، ابتلي بالإنكار عليه إلى أن مات، سنة 672أو 673 هـ، ولقد أوصى أن ينقل تابوته إلى دمشق ليدفن بجانب شيخه وزوج أمه "محي الدين بن العربي"، ولم يتحقق له ذلك./- ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج4، ص. 415/الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص. 177/السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص. 45.

يعرف بـ "فصوص الصدر القونوي" وله أيضا: "تفسير الفاتحة" و"مفتاح الغيب"، هذا الأخير عبارة عن أعمال شارحة في معظمها لأقوال ابن العربـــي. وقد يكون ألفه اقتداء بشيخ مشايخ ابن العربـــي: "عبد القادر الجيلاني" (470/1078 - 561/ 1166)، صاحب "فتوح الغيب"[(1)]

ويعود نجاح القونوي في نشر تصوف "ابن العربـــي" في الشرق إلى أنه كان مقربا من "جلال الدين الرومي"(672هـ/1274م) وأستاذا لقطب الدين الشيرازي (634هـــ/1237م - 710 هـــ/1311م). كمـــا كان بينه وبين "نصير الدين الطوســي"[(2)](597هـ/1201م - 672هـ/1274م) مكاتبات عديدة تدور حول بعـــض المـــسائل الفلسفية الصوفية التي تتعلق بالوجود والماهية واختلاف صفات الـــناس. خاصة وأن اطلاع الطوسي على الفكر الفلسفي وتضلعه فيه ساعده على المـــزاوجة بين الفكر الصوفي والفلسفي وهي مزاوجة تجمعها الحكمة الإشراقية أو

---

(1) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مكتبة المنار، تونس، د. ت. هوكتاب في التصوف مؤلف فـــي ســبع وثمانـــين مقالـــة، أولهـــا مقالة فيما لابد لكل مؤمن وآخرها في أهل المجاهدة والمحاســبة... لكن يجب الإشارة إلى أن هناك من ألف أيضا كتابا سماه "فتوح الغيب" وهو شـــرف الـــدين الطيبـــي، حسن بن محمد بن عبد الله المتوفى سنة 473هـ/1080. ولفخر الـــدين البكـــري القرشي (544/1149 - 606/1210) تفسير للقرآن في 14 مجلدا عنوانه: "فتوح الغيب. يمكن الرجوع إلى: السيوطي (عبد الرحمن بن أبـــي بكر): طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ/1976م، ص. ص. 213، 278.

(2) الخـــواجة نـــصير الـــدين الطوسي، محمد بن محمد، سلطان الحكماء، عرف عنه غلوه في التـــشيع، كـــان وزيرا ومستشارا مقربا من هولاكو، واضع مرصد مراغة نقل إليه كل ما جمعـــه مـــن كـــتب الفلـــسفة والرياضيات والفلك والطب وعلم الكلام والفقه والحديث. من تلامذتـــه: كمـــال الـــدين ميـــثم البحراني وأفضل الدين الكاشاني. لمعرفة المزيد عن هذه الشخـــصية الـــشيعية يمكـــن الـــرجوع إلى: - ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيـــروت، لبـــنان. ج13، ص. ص. 213، 215/- الطهرانـــي (آغا بزرك): طبقات أعلام الـــشيعة، تحقـــيق علـــي نقـــي منـــزوي، دار الكتاب العربـــي، بيروت، لبنان، 1972، ص. ص. 7، 181/- القنوجـــي صـــديق بن حسن: أبجد العلوم الوشي المرقوم في أحوال العلوم، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج2، ص. 108. وتجـــدر الإشارة أيضا إلى أن سليمان دنيا قد عرف بالطوسي عند تحقيقه لكتاب ابن سينا: الإشـــارات والتنبـــيهات، وهـــو تعـــريف مستمد من كتاب واحد مخطوط، كما يوضح ذلك المحقق. - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960، ج1، ص. ص. 119 - 124.

المشرقية التي عمل على تشييدها أبو علي بن سينا. وكان الطوسي أفضل من أدرك كنهها، فهو الشارح البارز لـ "إشارات ابن سينا وتنبيهاته"

ولقد كوّن "القونوي" العديد من التلاميذ الذين تشبعوا بالفكر الصوفي الأكبري وبفلسفة التصوف التي جعل البعضُ "الصدر القونوي" على رأس أصحابها، وهي التي عرفت بالحكمة الذوقية، تلك الحكمة التي بلغها "القونوي" من خلال جمعه بين الفلسفة والتصوف، أو بين النظر والذوق، ذلك لأنه من «النظر رتبة تناظر طريق التصفية ويقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق ويسمونه الحكمة الذوقية. وممن وصل إلى هذه الرتبة في السلف: "السهروردي" وكتاب "حكمة الإشراق" له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من أن يعلم... والفاضل الكامل مولانا "شمس الدين الفناري" في الروم ومولانا "جلال الدين الدواني" في بلاد العجم ورئيس هؤلاء الشيخ "صدر الدين القونوي" والعلامة "قطب الدين الشيرازي".»[1].

ومن تلامذة القونوي الذين تعدت علاقة التأثير الأكبري إليهم وكانوا من أشد المدافعين عن ابن العربي ومن الشارحين لأعماله "العفيف التلمساني" (610هـ/1213م - 690هـ/1291م) الذي يكون قد ذهب بفكرة وحدة الوجود أبعد من "ابن العربي" ومن شيخه "الصدر القونوي" وكان بارعا في التصوف حتى أن "ابن سبعين" أثنى عليه وفضّله على شيخه، حيث لما سئل عن "القونوي" «قال: إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمساني»[2] ويقال إن "القونوي" استأذن من "ابن العربي" أن يشرح تائية "ابن الفارض" (المتوفى سنة 576هـ/1180م) فقال له «لهذه العروس بعل من أولادك»[3]، أي من تلامذتك، وقام بشرحها فيما بعد تلميذه "التلمساني" وغيرهما، ومن تلامذته الشارحين أيضا لتائية "ابن الفارض" و"فصوص ابن العربي" والقائلين بوحدة الوجود أيضا: "سعيد الكاساني الفرغاني"(المتوفى سنة 699هـ/1300م) و"حمزة بن محمد الفناري" وغيرهما كثير[4].

---

(1) القنوجي: أبجد العلوم ج2، ص. 102.
(2) ابن العماد: شذرات الذهب، ج3، ص. 412.
(3) حاجي خليفة: كشف الظنون، ص. 265.
(4) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1395هـ/1975م، ص. 18/- حاجي خليفة: كشف الظنون، ص. ص. 265 - 266./- ابن العماد: شذرات الذهب، ج 3، ص. 412، 448.

ولعـــل أكثـــرهم تأثيرا في الوسط الشيعي خلال نهاية القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الهجريين، الثالث عشر والرابع عشر ميلاديين: "مؤيد الدين جـــندي" شارح فصوص الحكم بطلب وبإيحاء من أستاذه "صدر الدين القونوي"، مقتفــيا في ذلـــك أثـــر أستاذه في كيفية تلقي الشرح مختصرا ملهما من صاحب الفصوص أو من الذي مُنِحَ الفصوص في الرؤيا، لكنه شرح لم يتم ويكتمل إلا بعد وفـــاة "القونـــوي" بالرغم من أن الشروع في ذلك كان مبكرا حسب ما يوضحه "مـــؤيد الدين جندي"، وبالرغم من الرغبة الملحة لعلماء معاصرين له ندبوه لشرح غامضها وفك رموزها، على حد تعبيره، ومما قاله في هذا الصدد: «ولقد ندبني إلى شـــرح معـــضلاتها وحـــل معقلاتها، أكابر علماء الاعلام، ورغب إلي في كشف مـــشكلاتها وتفصيل مجملاتها وتحصيل محتملات إشاراتها، أقوام بعد أقوام... فكنت أكـــل في كل ذلك أمره إلى الله... لارتفاع مآخذها ومشاربها عن أوكار الأفكار والأوهـــام...»[1] وأمـــا عـــن كيفية نلقي الشرح إلهاما وإجازة الشروع في حل معـــضلات "الفـــصوص" يقول "مؤيد الدين جندي": «ولقد كان سيدي وسندي وقـــدوتي إلى الله تعالى، الإمام العالم... سلطان المحققين... إمام الورثة المحمديين... صـــدر الحق والدين... القونوي... شرح لي خطبة الكتاب وقد أظهر وارد الغيب علـــيه آياتـــه... واستغرق ظاهري وباطني روح نسماته... وتصرف بباطنه الكريم تـــصرفا عجيـــبا في باطني... فأفهمني الله من ذلك مضمون الكتاب كله في شرح الخطبة، وألهمني مصون مضمون أسراره... فلما تحقق الشيخ مني ذلك... ذكر لي أنه استشرح شيخنا المصنف... هذا الكتاب، فشرح له في خطبته لباب ما في الباب لأولي الألـــباب...»[2] وعن أهمية كتاب "فصوص الحكم" قال "المؤيد": «... أما بعـــد فإن كتاب فصوص الحكم في خصوص الكلم من منشآت هذا الكامل مفخر بـــني طي وآل حاتم... يشفي غليل الطلب والشوق... يحتوي على كلمات أذواق الحـــضرات الأسمائـــية، ويـــنطوي على أمهات أسرار الحرم النبوية الاصطفائية...

---

(1) مـــؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تقديم غـــلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد، إيران، فروردين، 1361 تقويم فارسي/1982م، ص. 6.

(2) المرجع نفسه، ص. ص. 9 – 10.

ويتضمن نصوص مشارب الكمل من الأنبياء والمرسلين.»[1] وبهذا كله يكون مؤيد الـــدين جندي قد أحاط الفصوص وصاحب الفصوص وأستاذه الذي ألهمه شرح الفـــصوص هالة من إعلاء الشأن والتقديس النبوي أو على الأقل الوارث للحقيقة النبوية، بحكم مصدر الفصوص كما حدده ابن العربـــي.

في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر ميلادي ظهر أحد المتصوفة المدافعين عن ابـــن العربـــــي وكان من أوائل الذين ألفوا في مناقبه وهو صاحب كتاب: "الدر الـــثمين في مناقب الشيخ محي الدين": "أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن إبـــراهيم بن يوسف بن القارئ البغدادي". وكتابه هذا عبارة عن رسالة بعث بها لـــصاحبه الصوفي اليمني كما يتضح ذلك في مقدمة كتابه حيث قال: «هذه رسالة سميتها: "الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين" وأرسلتها إلى الصنو العزيز والحرز الحريـــز الـــشيخ شهاب الحق والدين أحمد بن الرداد الصوفي اليمني... أذكر فيها أحواله وأقواله بإيجاز واختصار دون إطناب وإكثار. إذ أكثر سيرته العجيبة وآدابه الغـــريبة ومـــا يسر الله سبحانه وتعالى عليه من أسباب البر وغلق عنه أبواب الشر مذكور في مصنفاته، مسطور في مؤلفاته، ومعظمها في الفتوحات المكية.»[2]

كـــتابه هذا مقسم إلى بابين: الأول في أحوال ابن العربـــي والآخر في أقواله، فعـــن أحـــواله تحدث البغدادي عن سيرة ابن العربـــي أولا مدققا في اسمه ونسبه وتـــاريخ مـــولده ورحالته، ثم تحدث ثانيا عن المواقف المتخذة إزاءه سواء المؤيدة والمادحـــة أو المتوقفة عن إصدار الحكم ثم القادحة أو المكفرة. بينما خصص الباب الـــثاني لأقواله مركزا على تصانيف ابن العربـــي العامة، المتداولة بين الناس، والخاصة التي لم يشأ ابن العربـــي إذاعتها. وعن العلماء والفقهاء المادحين[3] لابن العربـــي ذكر صـــاحب الكـــتاب عددا منهم ونماذج من أقوال لهم، مثل: فخر الدين الرازي (المتوفي ســـنة 606هـــــ/1210م) والعـــزبن عـــبد الـــسلام (المتوفي سنة 660هـــ/1262م) والـــسهروردي (المتوفي سنة 632هـــ/1235م) وسعد الدين الحموي والزملكاني وابن

---

(1) المرجع السابق، ص. 5.

(2) القـــارئ الـــبغدادي (إبـــراهيم بن عبد الله): مناقب ابن عربـــي، تحقيقصلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربـــي، بيروت، 1959، ص. 20.

(3) المرجع نفسه، ص. ص. 25، 34.

عساكر وابن النجار (المتوفي سنة 643هـ/1245م) وابن الدبيثي (المتوفي سنة 637هـ/1240م) وغيرهم. وكنماذج من العلماء الذين سكتوا وتوقفوا عن إصدار أحكامهم على ابن العربي سواء بالمدح أو بالقدح عدّد لنا البغدادي بعضا منهم مثل[1]: وعبد الله بن أسعد اليافعي (المتوفي سنة 768هـ/1367م) و"عماد الدين بن كثير" (المتوفي سنة 774هـ/1373م) وأبو الحسن الخزرجي (توفي سنة 812هـ/1409م)

ومن المدافعين عن نصوص ابن العربي والشارحين لها "عبد الرزاق القاشاني"[2] من متصوفة القرن الثامن الهجري، توفي حوالي 735هـ/1335م، أحد شراح تائية ابن الفارض، ومن أفضل شراح "فصوص الحكم"، وهو الشرح الذي أنجزه نزولا عند رغبة وطلب جماعة من الصوفية منهم: "محمد بن مصلح التبريزي"[3]، ومن الأمور التي أبدع فيها القاشاني وتفطن لها عند شرحه لـ "فصوص الحكم" هو إدراكه لثلاثية يقوم عليها الكتاب وهي: الذات الإلهية والصفات والأسماء ثم الأفعال وكل ما أوجده الله[4]. وبتوضيحها سهل عليه طرق الفصوص، كل فص على حده وما يتعلق به من صفة إلهية ظهرت في الوجود آيات بأفعال وحكم ربانية.

ولم ينته شرح "القاشاني" عند هذا الحد[5]، بل انطلاقا من المقدمات الثلاث المذكورة آنفا واصل المشوار أحد الذين صحبوه وكان لهم الأثر الكبير في الوسط

---

(1) المرجع السابق، ص. ص. 35، 42.

(2) أدرجه هنري كوربان ضمن متصوفة الشيعة الذين ساهموا في شرح وإذاعة الفكر الأكبري ممزوجا بالفلسفة في الوسط الشيعي.

- Henry Corbin: L"imagination créatrice dans le souffisme d'Ibn Arabi, Collection dérigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976. pp. 7, 25.

(3) القاشاني (عبد الرزاق): شرح القاشاني على فصوص الحكم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386/1966، ص. 3.

(4) المرجع نفسه، ص. ص. 4 – 6.

(5) أثر ابن العربي في القاشاني لم يظهر في الشرح فحسب بل يظهر في جل أعماله، فمعجمه مثلا يرتكز في شرح اصطلاحات الصوفية كما هو الحال عند كل من جاء بعد ابن العربي على مفهوم وضبط الشيخ الأكبر لها.

– القاشاني (عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية، تحقيق إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

الـــشيعي أيـــضا وهـــو: "داود بن محمود القيصري" المتوفى سنة 751هــ/1350م صـــاحب كـــتاب: "مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم" وهو كتاب عرف بـــ: "مقدمة شرح الفصوص" ألفه بإرشاد وتوجيه من القاشاني، وضمنه إثني عـــشر فـــصلا لم يخرج فيها عن المحاور الثلاثة: الذات الإلهية وأحديتها، الصفات والأسماء، ثم الأفعال وكل ما وجد عن البارئ، عز وجل، منتهيا إلى مسائل: النبوة والرسالة والولاية[1].

ومـــع نهاية القرن الثامن الهجري، الرابع عشر ميلادي، وبداية القرن التاسع الهجري، الخامس عشر ميلادي برز مدافع ماهر وشارح كبير لفلسفة ابن العربـــي الـــصوفية في الذات الإلهية والأسماء والصفات ووحدة الوجود والإنسان الكامل... وهـــو: عـــبد الكريم الجيلي[2](767/1365 - 826/1423). الذي تميزت شروحه بمحاولة جريئة في تجاوز ما قدمه ابن العربـــي حتى أنها تميزت ببعض التقويم والنقد، وهو ما لم يكن معهودا لدى شارحي ابن العربـــي والمنتصرين له. وهذا ما يتضح في ما برر به "الجيلي" إقدامه على شرح "الفتوحات المكية" عندما أشار إلى أن ابن العربـــــي قد بالغ في الإطناب والإسهاب حتى أضحى الناس إزاء الكتاب فريقين: فـــريق يعجزعن الحصول عليه، وفريق يعجز عن فهم معانيه إذا تيسر لهم الاطلاع علـــيه؛ لغـــرابة معانيه وخطورتها، ولرمزيتها ولتداخل المعاني والأفكار في فلسفته. يقـــول "الجيلي" عن "الفتوحات" وعن دواعي شرحه لجزء منها بأن ابن العربـــي: «تكلم فيها بألسنة كثيرة، وأفصح عن معان غريبة خطيرة؛ فصرح تارة عن حالة. ورمـــز أخـــرى عن حال. وأفصح طورا عن مقصود، وأدمج أخرى عن مراد في

---

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص. 1720.

(2) هـــو قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، نسبة إلى جيلان أصلا لا مجرد قاطن بها، لأن المنتـــسب إلـــى جيلان من حيث السكن والمقام فقط يسمى جيلاني. ولد بجيلان ببغداد ورحـــل إلى فارس والهند والجزيرة العربية ومصر وفلسطين، وأخيرا استقر بها المقام في الـــيمن حـــيث توفي بمدينة "زَبيد". صوفي شاعر ترك قرابة الثلاثين كتابا ورسالة وقصائد شـــعرية. من أعماله: "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" وله: "القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قدر النبـــي ﷺ" يقع في 44 جزءا. وغيرها من الكتب.

– عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربـــي، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992، مقدمة المحقق ص. ص. 20، 22.

المقال. ولم يزل – رضي الله عنه – يتكلم في هذا الكتاب عن حقائق الأشياء. حتى آل بـــه الأمـــر إلى الإســـهاب والإطناب فعسر على الأكثرين تحصيله، وفات عن الغالـــب معرفته وتأويله... ؛لأنه يحتار عقل كل فاضل لبيب في حل مشكل ذلك الرمز الغريب.»(1)

لكن هذا النقد لم ينقص من قيمة الكتاب الذي عمد "الجيلي" إلى شرحه ولا من أهميته صاحبه حيث قال عنهما: «... الفتوحات المكية التي ألفها الولي الأكبر والقطب الأعظم الأفخر... لسان الحقيقة وأستاذ الطريقة... أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربـــي... أعظم الكتب المصنفة في هذا العلم نفعا، وأكثـــرها لغـــرائبه وعجائبه جمعا، واجلها إحاطة ووسعا.»(2) ونظرا لضخامة حجـــم الفتوحات وكثرة أسفاره لجأ "عبد الكريم الجيلي" إلى شرح باب واحد من أبواب الفتوحات العديدة؛ لأن ابن العربـــي، حسب الشارح، اختزل معاني الفتوحات في هذا الجزء، وجعله رمزيا منغلقا عن أفهام ومدارك الدارسين، لهذا عمـــد "الجيلـــي" إلى شرحه بفك رمزيته وباختصار كي لا يقع في الإسهاب والإطـــناب، يقـــول الجيلي في هذا الشأن بأن ابن العربـــي: «صرح بأنه جمع معـــاني العلـــوم المبـــسوطة في ذلك الكتاب. وجعلها مرموزة في الباب التاسع والخمـــسين بعد الخمسمائة من الأبواب وكف ذلك النشر، وأدمج ذلك العلم الكبير القدر، الكثير الفخر على وضعه العجيب وأسلوبه العزيز الغريب. فانغلق بالكلـــية فهـــمُ ما جعله في ذلك الباب. على كثير من أولي الأباب. فقصدت بشرح هذا الباب المخصوص حلّ جميع مشكلات الكتاب واختصرت في الكلام لئلا يفضي إلى الإسهاب... وسميته: "شرح مشكلات الفتوحات المكية، وفتح الأبواب المغلاقات من العلوم اللدنية»(3)

وكغـــيره من القرون لم يخل القرن العاشر الهجري، السادس عشر ميلادي من المنتـــصرين لابـــن العربـــي والشارحين لأعماله، خاصة لأجزاء من "الفتوحات"

---

(1) عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربـــي، ص. ص. 60 – 61.

(2) المرجع نفسه، ص. 60.

(3) المرجع نفسه، ص. ص. 61 – 62.

و"فصوص الحكم"، ومن هؤلاء "عبد الوهاب الشعراني[1] (898هـ/1493م - 973هـ/1565م) أحد أبرز المدافعين عن الشيخ الأكبر، والذي خصص لابن العربي جل مؤلفاته منها: "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر" وهو كتاب يعرض فيه الشعراني آراء ابن العربي الصوفية والكلامية ويدافع عن صحة معتقده بكل ما أوتي من حجج، حتى أنه برأه من نصوص يكفره لأجلها الفقهاء وقال بأنها مدسوسة عليه، وفي هذا الكتاب عمد الشعراني إلى الجمع والتوفيق بين منهجي الكشف والنظر، وهي خطوة زعم بأنه لم يسبقه إليها غيره، وعن تأليفه لهذا الكتاب المرجع في الدفاع عن عقائد الصوفية ومطابقتها للعقيدة الصحيحة، عقيدة أهل السنة والجماعة، وهم: - حسب رأيه - "الأشاعرة" و"الماتوريدية"، متخذا عقيدة ابن العربي وآراءه الكشفية نموذجا لذلك التطابق. يقول الشعراني: «هذا كتاب ألفته في علم العقائد... حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر... فقصدت بيان وجه الجمع بينهما لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى. وهذا أمر لم أر أحدا سبقني إليه.»[2]

وعن سبب اختياره لابن العربي لينوب عن أصحاب المنهج الكشفي في العقائد يقول الشعراني: «اعلم يأخي أني طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يحصى من الرسائل وما رأيت في عبارتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق مربي العارفين الشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه من الفتوحات وغيرها.»[3] ولأجل ابن العربي كتب "الشعراني" أيضا، شارحا لأقوال ابن العربي منتصرا لآرائه كتابا عنوانه: "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر" وفيه عد ابن العربي عالما جامعا لعلوم شتى فيها المعلوم

---

(1) هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن علي، زعم أن نسبه يمتد إلى محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، ينتمي إلى عائلة صوفية هاجرت إلى مصر. بنى له القاضي محي الدين زاوية كانت تنافس الأزهر في القرن العاشر، تخرج منها العديد من متصوفة القرن العاشر.

- طه عبد الباقي سرور: التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص. ص. 21، 65.

(2) الشعراني (عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ص. 2.

(3) المرجع نفسه، ص. 3.

المعهـــود وفـــيها ما لا يخطر على بال أحد، فهو عالم فقيه مجتهد متقن للإستنباط، مفسر للقرآن وشارح للحديث، محدث، متكلم، لغوي، نحوي، عالم بتعبير الرؤى، عـــالم بالطبيعة وبالطب والهندسة، منطقي صوفي، عالم بالحضرات الإلهية وبأسرار الحـــروف[1]... إلى غير ذلك من العلوم التي عددها الشعراني وجعل ابن العربـــي متمكـــنا مـــن ناصـــيتها، ســـواء المعلوم منها في التصنيفات أوالمجهول. وفي هذا الكـــتاب[2] يشير الشعراني إلى أن ابن العربـــي متمكن من حوالي ثلاثة آلاف علم وقـــد جـــاء ذكرها في كتاب له سماه: "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علم علوم الأولـــياء" وفـــيه يصل به الحد في الدفاع عن الشيخ الأكبر إلى القول بأنه صاحب علـــوم يقينـــية «مبنـــية على الكشف والتعريف مطهرة من الشك والتحريف»[3] والمقـــصود بالتحريف هنا عدم خروجها عن النص قرآنا وسنة صحيحة. وهو جزء مما دافع به الشعراني عن صحة عقيدة ابن العربـــي ضد الفقهاء الذين أنكروا عليه وكفروه.

القرن الحادي عشر هجري، السابع عشر ميلادي، به كذلك علماء عرّفوا بـــابن العربـــــي وانتـــصروا له، مثل: المؤرخ العالم: "أحمد بن محمد المقري التلمـــساني" صـــاحب: "نفـــح الطيب من غصن الأندلس الرطيب". ففي هذا الكـــتاب لم يكتف بالتعريف به وبمؤلفاته، بل جمع له أقوال أشهر العلماء فيه خاصة الآراء المادحة له، المحصية لمحاسنه، الداعية إلى بذل الجهد في تأويل أقواله وعـــدم تركها على ظاهرها، أو على الأقل التسليم بها دون مجادلة ولا مكابرة ونكـــران[4]. وممـــا أورده قول "أبـــي منصورالأزدي الأنصاري" المعاصر لابن العربـــي جاء فيه: «ورأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن عربـــي، وكان من أكبر علماء الطريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية، وما وقر

---

(1) الـــشعراني: الكبـــريت الأحمـــر فـــي بيان علوم الشيخ الأكبر، على هامش كتاب اليواقيت والجواهر، مرجع سابق، ص. ص. 2 – 3.

(2) المرجع نفسه، ص. 3.

(3) المرجع نفسه، ص. ص. 3 – 4.

(4) المقـــري التلمـــساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطـــيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1406هــ/1986م، ج2، ص. ص. 365 – 388.

له من العلوم الوهبية.»[1] ثم يستطرد في وصف وذكر أقواله حتى يذكر من نظم الشيخ الأكبر قوله[2]:

يـــا مـــن يــــراني ولا أراه كـــــم ذا أراه ولا يــــــراني

ثم يعرض شرح ابن العربـــي لهذا البيت لِما أثاره من تعجب واعتراض:

يــــا مــــن يـــراني مجـــرما ولا أراه آخــــــــــــــذا

كــــــم ذا أراه مـــــــنعما ولا يـــــــراني لائـــــــذا

ليخلص"الأزدي" في الأخير إلى القول: «من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول، وأنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق به، وكفاك شاهدا هـــذه الجزئية الواحدة، فاحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم.»[3]

وكـــان مـــنهم الولوعين بالفكر الأكبري، حيث يكثرون في مؤلفاتهم بشكل لافـــت للنظر الاستشهاد بأقوال ابن العربـــي وبآرائه خاصة في ضبط المصطلحات الـــصوفية، وهـــو عمـــل لا يخلو في الحقيقة منه أي معجم صوفي صُنِّف بعد ابن العربـــي، ومن هؤلاء المؤلفين: "المناوي" (المتوفي سنة 1031هـــ/1622م)، صاحب كـــتاب "التعاريف" ومن اصطلاحاته المضبوطة على التحديد الأكبري لها: الأوتاد، السر، الذوق، الطوالع... الخ[4].

ولقـــد استـــشهد بأقواله وبآرائه في ابن العربـــي أحد المؤرخين أيضا عندما عرف بالشيخ الأكبر وهو صاحب كتاب "شذرات الذهب": "عبد الحي بن أحمد العكـــري الدمشقي" (1032هــ/1623م - 1089هــ/1678م) كما اتبع الأسلوب نفـــسه في ترجمته فبعد أن ذكر اسمه ونسبه ومولده راح يعدد خصاله ويذكر أقوال العلمـــاء فيه كالشعراني وزروق والمناوي وجلال الدين السيوطي وغيرهم. وكلها

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص. 371.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص. 371.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص. 371.

(4) المـــناوي، محمـــد عـــبد الـــرؤوف: التوقيف على أمهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هــ/1990م، ص. ص. 102، 487.

أراء تجمع على أن النص الأكبري رمزي لا يجب الوقوف عند ظاهره في كل الأحوال[1]، فهو كالمتشابه في النص القرآني والحديث النبوي الشريف.

ومن المؤلفين الذين اشتهروا أيضا بشروحاتهم، وخاصة بالحواشي التي وضعوها على مؤلفات ابن العربي أو على الشروحات السابقة عنهم: "مصطفى بن سليمان بالي زاده" الحنفي (المتوفي سنة 1069هـ/1659م) شارح "الفصوص"[2] والملا عبدالحكيم السيالكوئي البنجابي نسبة إلى بنجاب، (المتوفي سنة 1097هـ/1686م) عرف عنه عكوفه على دراسة مؤلفات ابن العربي، له شرح "أسرار الخلوة لابن العربي" كما وضع حواشي متفرقة بالعربية وبالفارسية[3].

بالإضافة إلى أثر ابن العربي وامتداد فكره من خلال الشراح الأكبريين فإن هناك امتدادا من نوع آخر إذ تكاد لا تخلو كل الطرق الصوفية من الأثر الأكبري وهي متفاوتة في ذلك بحسب تحفظ البعض من حملات التكفير التي طالته من أن تطالها فتنفي صلتها به، وعدم تردد البعض الآخر في الاعلان بشرف الانتماء للسلسلة التي شكل حلقة هامة فيها، ومن أهم الطرق التي استمدت فكرها وعقائدها من فلسفة ابن العربي الطرقة الأكبرية التي تنسب إليه والطريقة النقشبندية وغيرهما.

أما في العصر الحديث فمن أبرز تلامذة وأنصار ابن العربي: الصوفي والمجاهد الشهير "الأمير عبد القادر الجزائري" (1222هـ/1807م - 1300هـ/1883م) الذي تحقق حلمه بأن يدفن بجانب الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي وهو ما لم يتحقق للكثير من مشايخ التصوف الذين تمنوا مجاورة ضريح شيخهم كـ "صدر الدين القونوي" وسائر تلامذته المباشرين الذين كان يدعوهم بعبارات: الولد والابن والمخلص... الخ

---

(1) ابن العماد: شذرات الذهب، ج3، ص. ص. 190 - 192.

(2) بالي زاده (مصطفى بن سليمان): شرح فصوص الحكم لابن عربي، حاشية فادي أسعد نصيف، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1422هـ/2002م.

(3) القنوجي: أبجد العلوم، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج3، ص. ص. 230 - 231.

والأمـــير عبد القادر على غرار جل الذين تأثروا بابن العربـــي وعملوا على إحياء فكره وتجربته الصوفية يزعم في "مواقفه" أنه أحسن الناس فهما لـــ: "فصوص الحكم" على حقيقة ما تلقاها ابن العربـــي إلهاما، ويذهب إلى أنه تلقى المعاني الحقيقية لـــ "فـــصوص الحكـــم" إمدادا وفي الرؤى، كما تلقاها هو من النبـــي ﷺ[1] ولم يقتصر الأمر على "الفصوص" فحسب، بل تعداه إلى مختلف نصوص "الحاتمية" نظما ونثرا. وفي هذا الشأن يقول الأمير عبد القادر مشيرا إلى ابن العربـــي بعبارة "سيدنا" و"رضـــي الله عنه"، ومشيرا إلى نفسه بـــ "الحقير": «... وهذا الذي ذكرناه في حل هـــذه الأبيات هو من أنفاس سيدنا – رضي الله عنه – وإمداد لهذا الحقير بالإلقاء في الـــواقعة، وإن كان مرمى سيدنا – رضي الله عنه – جل أن يصل إليه رام، وقد كـــنت رأيـــته، رضـــي الله عنه في مبشرة من المبشرات، فذاكرته في مسائل من "فـــصوص الحكـــم" فقال لي: الشراح كلهم ما فهموا مراده...فجعلت أتفكر في نفسي لم قال مراده بضمير الغائب؟ ثم ظهر لي في الحال أنه يريد بذلك رسول الله ﷺ، فأنه هو الذي جاءه بكتاب "فصوص الحكم.»[2] وليست هذه الرؤيا الوحيدة التي يـــسردها الأمير فهناك غيرها من الرؤى التي يقول عن تأويل إحداها: «... عبرتها على أني قاربت المراد فيما كتبت.»[3] وهي إشارة واضحة منه أنه في شرحه للنص الأكبري أصاب أكثر من سواه.

ومـــن أهم ما قام به "الأمير عبد القادر" تجاه شيخه "محي الدين بن العربـــي" أنه أول من قام بنشر "الفتوحات المكية"، حتى أن "عثمان يحي" محقق هذا الكتاب

---

(1) لأن ابـــن العربـــي يزعم بأن كتابه "فصوص الحكم" تلقاه من النبـــي في رؤيا وأمره أن يخـــرج بـــه إلى الناس، حيث يقول: «... فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العـــشر الآخـــر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: "هذا كتاب فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به... فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان.

– ابن عربـــي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربـــي، بيروت، ط 2، 1400هـ/1980م ج1، ص. 47.

(2) الأمير عبد القادر: كتاب المواقف، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1967م، م2، ص. 917.

(3) المرجع نفسه، م2، ص. 917.

أهـــدى عملـــه كمـــا هـــو مدون في أول صفحة من كتاب "الفتوحات المكية" لـــــ "لأمير عبد القادر" وجاء في هذا الإهداء قوله: «إلى رب السيف والقلم الأب الروحـــي الأول للثورة الجزائرية الخالدة الأمير عبد القادر الجزائري، تلميذ الشيخ الأكبر في القرن التاسع عشر وناشر الفتوحات المكية لأول مرة...»(1)

وفي القرن العشرين استمر أثره مع متصوفة ذاع صيتهم شرقا وغربا وكان لهم مكانـــا في الفكـــر الإسلامي المعاصر أمثال: "التادلي" و"الشيخ أحمد بن مصطفى العـــلاوي" - ابـــن علـــيوة - (1286هـــ/1869م - 1353هـــ/1934م) مؤسس الطـــريقة العلاويـــة بمستغانم، وأحد أبرز المتصوفة فكرا وممارسة إلى درجة أن أحد مفكـــري الإســـلام المعاصـــرين عـــده و"التادلي" «من أعظم أولياء الله المسلمين وأعظمهم نفوذا في هذا القرن، قد اتبعوا أساسا تعاليم محي الدين»(2)

وبعـــيدا عن الأشخاص ذوي الانتماءات الصوفية الذين اهتموا بابن العربـــي هـــناك من اهتم به في إطار حركة النهضة الفكرية الشاملة الموحدة للتراث والتوجه الأســـلامي بلا إقصاء ولا تهميش ولا ازدراء لأي موروث، خاصة ذلك الموروث المؤثر مشرقا ومغربا وفي مذاهب متباينة. ومن هؤلاء نذكر المصلحين أمثال: "محمد عـــبده" و"رشيد رضا"... ثم من بعدهم مشايخ أمثال "أبو زهرة" و"مصطفى عبد الـــرازق" وصـــولا إلى أساتذة باحثين ودارسين متخصصين في التراث الإسلامي بمحـــاوره المخـــتلفة أمثال: "محمود قاسم" صاحب كتاب: الخيال في مذهب محي الدين بن عربـــي"(3) وإبراهيم مذكور وغيرهم كثير.

---

(1) ابن عربـــي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، إهداء المحقق

(2) ســـيد حـــسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م، ص. 156. وخـــص كذلك سيد حسين نصر ابن عليوة بتعريف ووصف جاء فيه: «كان الـــشيخ أحمـــد العلوي المعروف لدى مريديه بالشيخ ابن عليوة أحد الأولياء الكبار في هذا القرن، وقـــد اتـــسع نفـــوذه حتى تعدى حدود بلاده الجزائر أثناء حياته وقد طبق اليوم العالم الإسلامي وتخطاه إلى الغرب، حيث ظهرت عدة دراسات لسيرته وعقائده»/- المرجع نفسه، ص. 214.

(3) في هذا الكتاب يبين - محمود قاسم: أنه في هذه الفترة من حياته أولى عناية خاصة لأعمال ابـــن عربـــــي لأسباب خاصة وأخرى تتعلق بالرد على ما أثارته أفكار أرنست ريتان عن العقلـــية العـــربية السامية المقلدة والمشتتة المفعمة بالخيال في مقابل العقلية الآرية المبدعة المجـــددة/- محمـــود قاســـم: الخـــيال فـــي مذهب محي الدين بن عربـــي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1969.ص. ص. هـــ- و

وهناك من جاء اهتمامه بابن العربـــي وبمؤلفاته تأثرا بالمستشرقين الذين عادة مـــا كانوا سباقين إلى التنقيب في تراثنا والبحث في كنوزه، أمثال عثمان يحي وأبو العـــلا عفيفـــي، هذا الأخير صرح بأن ولوجه الدراسات الأكبرية كان بإيعاز من المستـــشرق "نيكلسون" حيث قال: «بعد أن حصلت على درجة البكالوريوس في الفلـــسفة من جامعة "كمبردج"، وأخذت أفكر في الإعداد لدرجة الدكتوراه بها. وما أن عرضت رغبتي على رينولد ألن نيكلسون - رئيس قسم الدراسات الشرقية بكمـــبردج إذ ذاك - في أن أعمل للدكتوراه تحت إشرافه، حتى بادر باقتراح "محي الدين بن عربـــي" موضوعا لرسالتي.»[1]

وهـــناك من اهتم بابن العربـــي ردا على دراسات استشراقية. إما بهدف تقـــويمها وقراءتها قراءة أصيلة بعيدا عن الإسقاطات التي عادة ما يقصدها بعض الدارسين للتراث الإسلامي لمآرب مختلفة: منها نوايا استعمارية ومنها ما يتعلق بالمـــنهج أو بالمـــذهب أو بالتوجه الفكري المعين أو بظروف العصر الحالية وما تحملـــه مـــن أفكار: ما بعد الحداثة، العولمة، وحوار الحضارات والثقافات، أو "الحاجة في نفس يعقوب". ومن أبرز الدارسين المعاصرين من العرب لتراث ابن العربـــي نذكـــر: "نـــصر حامد أبوزيد"[2] و"سعاد الحكيم"[3] و"أدونيس" وغيرهم.

---

(1) أبـــو العـــلا عفيفـــي: ابـــن عربـــي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربـــي، إشراف: إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربـــي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ/1969م، ص. 5.

(2) لـــه مؤلفات عديدة متميزة بجرأة دفعت بلجنة الإفتاء بالأزهر أن تتخذ منها مواقف متشددة بلغـــت درجـــت منع تداولها وتكفير صاحبها، ومن كتبه عن ابن العربـــي: فلسفة التأويل، دراســـة فـــي تأويـــل القرآن عند محي الدين بن عربـــي، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء، ط4، 1998. وله: هكذا تكلم ابن عربـــي، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء المغرب، وبيروت لبنان، ط2، 2004.

(3) كاتـــبة أكاديمية لبنانية، يشهد لها في الدراسات الأكبرية، من أعمالها: المعجم الصوفي، دار دنـــدرة، بيـــروت، 1981م مستمد ضبط مصطلحاته من مختلف أعمال ابن العربـــي. ولها كـــذلك: ابـــن عربـــي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيـــروت، 1411هـــ/1991م. ولهـــا أيـــضا العديـــد من المقالات والدراسات المتخصصة والمشاركات الفعالة في الندوات التي تعقدها أشهر جامعات العالم في المشرق والمغرب.

وعلى العموم كان ومازال الإستشراق والغرب يلعب الدور الكبير في العودة القوية إلى الدراسات الصوفية عموما وتراث "الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي" على وجه الخصوص، فما السر في ذلك؟ وما هي أهم الدراسات والانشغالات الغربية بفكر الصوفي المرسي الأندلسي؟

## جدول رقم 1

## نماذج من الرسائل عن ابن العربي

## من المدافعين عليه ومن الطاعنين فيه(1)

| المدافعون | الطاعنون |
|---|---|
| - القارئ البغدادي: ق8: الدر الثمين في مناقب محي الدين. أو مناقب ابن عربي<br>- عبد الكريم الجيلي 826: شرح مشكلات الفتوحات المكية، وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية<br>- السيوطي 911: تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي<br>- الشعراني 973: القول المبين في الرد عن محي الدين<br>- الشعراني: تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر الأولياء<br>- ابن ميمون 917: تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي<br>- ابن ميمون: تنزيه الصديق عن صفات الزنديق.<br>- النابلسي: 1143، الرد المتين على منتقصي الشيخ محي الدين | - الوسيط 711: أشعة النصوص في هتك الفصوص<br>- ابن تيمية 728: رسالة في الرد على ابن العربي.<br>- الفيروزآبادي 811، رسالة باسم الملك الناصر في الرد على الشيخ محي الدين<br>- التقي الفاسي: 832، تحذير النبيه والغبي من الافتتان بابن عربي<br>- الأهدل: 855، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين<br>- البقاعي 885: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي<br>- الحلبي 956: تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي<br>- القاري 1014 فر العون من مدعي إيمان فرعون |

(1) البغدادي (إبراهيم بن عبد الله القارئ): مناقب ابن عربي، مقدمة المحقق، ص. 11.

## ثانيا - ابن العربي في الدراسات الغربية

إن دراستنا للاستشراق اليوم لا تعني بالضرورة تلك الدراسة التي تتخذ من الاستشراق - في ذاته - موضوعا للدراسة وتتساءل عمن يدرس وما ذا يدرس وما نتائج دراسته؟ ويحكم بعد ذلك كله على هذا المستشرق أو ذاك إما بالإنصاف أو بالإجحاف، لأن مثل هذه الدراسات قد تجاوزها الزمن، والحديث عن مضار الاستشراق ومنافعه قد أضحى في نظر البعض نقاشا بيزنطيا لا نتائج مرجوة منه.

الاستشراق ظاهرة قديمة متواصلة إلى يومنا هذا، وفي ديمومتها هذه مرت بمراحل كثيرة بحسب وجه الحاجة إليها: من الاستعمار إلى نكران التراث الإسلامي إلى الاعتراف الجزئي به إلى الحاجة إليه بل وإلى الاندماج والتكامل معه انطلاقا مما بدا للمستشرقين من نقائص في موروثهم وما استجد في عصرهم أو ما أنتجته الحضارة المعاصرة.

إنه مهما قيل عن الاستشراق فالمؤكد أنه ظاهرة ذات أبعاد حضارية، عملت على التواصل الحضاري ومن ثم الثقافي بما يخدم الأفراد الباحثين ويخدم توجهاتهم ومجتمعاتهم، أما نحن فأولى بنا دراسة تراثنا بالكفاءة الاستشراقية نفسها ولما لا أكثر لأن النص أي نص يحوي أسرارا لا يبوح بها لكل من هب ودب، صحيح أن ظاهرة الاستشراق بالنسبة لنا هي حركة مهدت للاستعمار الذي استفاد منها كما أنها استفادت منه بما أتاح لها من تسهيلات في الاتصال بتراثنا، بل وفي كثير من الأحيان نقل هذا التراث إلى عقر دار المستشرق، ولكن ليس الاستعمار وحده هو الذي سهل على المستشرق الإطلاع على تراثنا، فجهلنا بقيمة ذلك التراث لعب دورا هاما في التسهيل من مهام المستشرقين. ثم إن ذهنية ولوع وتأثر المغلوب بالغالب ساعدت أيضا المستشرقين في مهامهم، وأكثر من هذا فإننا لم نكن نعير تراثنا الاهتمام اللائق به ولا نتفطن لقيمة هذا المفكر أو ذاك إلا بعد أن ينبه عليه أو يهتم به المستشرقون. وصار ما يصلنا من أحكامهم على تراثنا يحوز كل الثقة والدقة والمصداقية ويفوق في قيمته كل ما يقدمه أبناء جلدتنا، وفي ذلك احتقار لذواتنا وتعظيم مبالغ فيه لغيرنا.

لهذا كله لا يكاد يخلو إي فن أو علم مما يزخر به تراثنا العربي الإسلامي إلا وطالته البحوث الاستشراقية بالإحصاء والتصنيف وبالدراسة والنقد والترجمة، والتصوف من هذا التراث الذي عرف ويعرف عناية خاصة من المستشرقين، الرسميين أو الأحرار.

فلقد خلف التصوف الإسلامي منذ نشأته إلى يومنا هذا تجارب عملية، وإنتاجا فكريا خصبا جعلاه ميدانا رحبا للدراسات الاستشراقية وتأويلاتها. فهذا الإنجليزي "براون" ومواطنيه "نيكلسون" و"أربيري" يرجعون التصوف الإسلامي إلى الرهبنة النصرانية والرياضة الهندية. أما الألمان ممثلين في "جولد تسيهر"، "فلهوزن" و"فون هامر" فيرجعونه إلى وثنيات الهند والفرس ثم معتقدات اليهود والنصارى. في حين رد الفرنسيون بزعامة "ماسنيون" التصوف الإسلامي إلى المسيحية معتبرين حياة الصوفية محاكاة لحياة المسيح - عليه السلام - وكذلك قال الأسبان بزعامة "أسين بلاثيوس"...[1] إلى غير ذلك من الدراسات التي تنتهي بإرجاع التصوف إلى أصول هندية أو فارسية أو يهودية أو مسيحية، وهي دراسات تجاوزتها آراء المستشرقين التي تعمقت في دراسة التصوف أكثر واتخذته مسلكا عمليا في بعض الأحيان.

ويتصدر "الشيخ الأكبر، محي الدين بن العربي" قائمة المتصوفة الذين شكلت تجربتهم الكشفية نموذج الحياة الروحية المرجوة، وسُلطت على أعماله أضواء يبدو من المؤشرات الموضوعية أنها مستمرة للسنوات القادمة. فلماذا يهتم المستشرقون اليوم بالتراث الصوفي عموما وبابن العربي على وجه الخصوص؟أيعود ذلك لأسباب تتعلق بهم كأشخاص، أم بمجتمعاتهم؟ أم لأسباب تتعلق بابن العربي وبالتصوف الإسلامي؟ أم إن اهتمامهم به مرده ما يثيره من قضايا فقهية وعقدية شائكة، كانت وما زالت محل نقاش حاد بين المسلمين أنفسهم؟ أم مرد الاهتمام إلى الطابع الرمزي لفكره الصوفي والذي يتيح المجال الرحب للتأويل واتخاذ المواقف المختلفة فيكون الموقف متأرجحا في النسبة والمسؤولية بين الواضع الأول للرمز وبين المؤول؟

---

(1) التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988، ص. ص. 25، 28.

## 1 - تاريخ اتصال الغرب بابن العربـــي:

إذا كانـــت الدراســـات الاستشراقية لأعمال ابن العربـــي تعود إلى منتصف القـــرن التاســـع عـــشر، كما سيأتي ذكره، فإن تأثيرات ابن العربـــي في فلاسفة ومفكـــرين مسيحيين ويهود قد تعود إلى أبعد من هذا التاريخ، فلقد تحدث البعض عـــن تـــواجد لتيار صوفي مسيحي وآخر يهودي تأثر بابن العربـــي أو لنقل تأثر بالتـــصوف الإسلامي المغربـــي الممتد من "ابن العربـــي" إلى "أبـــي مدين" و"ابن قسي" و"ابن مسرة". وفي هذا الصدد حاول أن يبرهن أحد الباحثين المغاربة[1] تأثر المفكـــر الـــصوفي اليهودي: "موسى الليوني" بابن العربـــي، وهو الذي عاش في النـــصف الـــثاني من القرن السابع وفي النصف الأول من القرن الثامن الهجريين، الـــثالث عشر والرابع عشر ميلاديين، صاحب كتاب "سفر هَزُهَر"، تأثره "بالشيخ الأكـــبر" كـــان في نـــواح شتى، بشخصية الصوفي المرسي الأندلسي بوجه عام، وبأســـلوبه في الكـــتابة وبكيفية تلقيها من مصدرها الإلهي أو النبوي، أومصدرها المقدس إلى تفاصيل بعض المسائل الفكرية الصوفية التي طرقها ابن العربـــي وطبعت المنحى العام لفلسفته مثل: نظرية الأسماء الإلهية والوجود، الإنسان الكامل، اعتماد الرمـــزية، الحقيقة المحمدية والتي تحولت عند "الليوني" إلى الحقيقة الموسوية المختزلة «لحقيقة إسرائيل السماوية»[2]

ويحـــاول صـــاحب هذه الدراسة المقارنة بين ابن العربـــي و"موسى الليوني" الإشارة إلى ضرورة التوكيد على أن تأثير ابن العربـــي في الفكر اليهودي لم يقتصر على "موسى الليوني" فحسب، بل امتد إلى التصوف اليهودي وتطوره بشكل عام، حـــيث قـــال: «لا يجـــب... تغييب تأثير الشيخ الأكبر عن التحول الذي شهده التـــصوف الـــيهودي، وهـــو تحول بدت معالمه واضحة في اعتماد نظرية الأسماء،

---

(1) عبد الرحيم حميد: نظرية الأسماء في مذهب الليوني وابن عربـــي، ضمن ابن عربـــي في أفـــق مـــا بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم107، 2003، المميز لهذه الدراسة أن صاحبها يحسن العبـــرية، وأحسبه قام بمقارنة قيمة وجادة بين نصوص "موسى الليوني" وغيره من مفكري ورجال الدين اليهود بالعبرية ونصوص ابن العربـــي بالعربية.

(2) المرجع نفسه، ص. 106.

وتثبيت عناصر التصوف الإشراقي التي لم تكن للأدبيات الصوفية معرفة بها قبل صياغة "سفر هزُهَر"»[1]

وهذا التأثير الذي أراد أن يثبته صاحب الدراسة المقارنة عمل على أن يكرس من ورائه فكرة لها راهنيتها ورواجها في أيامنا هذه، وهي فكرة حوار الثقافات والأديان، بل وحدة الثقافات والأديان، وهي فكرة يرجع الفضل في وجودها، حسب الباحث، إلى ابن العربي الذي جسدها في تطويره لتصوف موحد في الغرب الإسلامي امتزجت فيه آراء دينية يهودية، مسيحية وإسلامية، لهذا كله يستخلص الباحث من دراسته النتيجة الآتية: «نستطيع القول في نهاية هذا العرض، إن المقارنة بين نمطي التصوف المذكورين تضع الدارس أمام وحدة الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي، وتدنيه من شمولية الانصهار الثقافي... وقد بدا هذا الانصهار جلي المعالم في المشروع الذي قدمه ابن عربي... وقد سهل ذلك في نظرنا تأثيره ليس فقط على القباليين، وفي مقدمتهم موسى الليوني ومعاصريه، بل وعلى الفكر المسيحي لعصره، كما بينت ذلك، منذ سنوات خلت، أعمال أنخيل بلانثيا وأسين بلاثيوس»[2].

ويبدو إذن أن صاحب الدراسة حاول إثبات أثر "ابن العربي" في الفكر اليهودي والمسيحي، ولكنه كرس فكرة أخرى لا يحبذها أنصار ابن العربي ويكفره لأجلها بعض الفقهاء، وهو امتزاج فكره بالرهبنة المسيحية والكهنوت اليهودي، وهو ما عمل بالفعل "بلاثيوس" على إثباته في أعماله التي تجاوزتها الدراسات الغربية.

ومن أكثر الأسماء الغربية التي تداولتها الدراسات على أنها متأثرة بفلسفة ابن العربي الصوفية: "ريمون لول"[3] (1235 - 1315م) "Raymond Lulle"

---

(1) المرجع السابق، ص. 111.

(2) المرجع نفسه، ص. 112.

(3) فيلسوف وشاعر صوفي مسيحي، مبشر، بذل المستحيل لتنصير المسلمين، مؤسس مدرسة للدراسات العربية الإسلامية بميورقة سنة 1276م، له كتاب: "Ars manga" الفن الكبير "Le Grand Art" دافع به عن المسيحية ضد الإسلام ضد آراء ابن رشد بصورة خاصة. نفي من بلاده فأقام ببجاية قرابة النصف عام سنة 1307م، وكذا بتونس كان يعتكف بمغارة أصبحت تدعى مغارة ريمون لول، ومازال الناس يسمونها اليوم كذلك. وكانت له بها

و"دانتي"[1] (1265 - 1321) Dante "المعاصر "لموسى الليوني" ثم "سبينوزا" (1677) "Spinosa"[2]. ولكـــنه تـــأثير هو في رأي البعض عودة إلى أصل وليس اكتسابا لـــشيء جديد فـــ "أسين بلاثيوس" مثلا، وكما سبقت الإشارة إليه، عندما تحدث عـــن أثـــر ابـــن العربـــي في الغرب المسيحي عمل على أن يثبت بذلك تأثر ابن العربـــــي والتـــصوف الإســـلامي بالـــرهبنة المسيحية ومن هنا كان أخذ بعض

---

مناظـــرات مـــع أحد علمائها، وكان بها قد عرف كثيرا من أعمال الصوفية لابن العربـــي ولابـــن ســـبعين. يشكل مع ابن العربـــي نموذجين لمن سبق عصرهما، وامتد تأثيرهما إلى اليوم، خاصة في مجال وحدة الأديان وحوار الحضارات.

- Dominique Urvoy: Le séjour de Raymond Lulle à Bougie et son rôle dans la formation de sa pensée, InBéjaïa et sa régionà travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algerie, 1997, P. 57.
- Abdelwahab Meddeb: La religion de l'autre Ibn arabi/Ramond Lull, In Echanges et influances entre les cultures méditerranéennes, Actes du colloque d'Amalfi, Institut d'etudes Orientales, Naples, 1984, P. 115.

- يشير في هذه الدراسة عبد الوهاب المدب إلى أعمال إيرفوي المقارنةبين "ابن العربـــي" "لول"، كما يحيل على بلاثيوس.

(1) شـــاعر إيطالـــي صاحب أشعار: "La Vita nuova" ألفها بين 1291 - 1293 وله الأعمال الـــصغرى: "Les oeuvres Mineures" ألفها بين 1304 و1319، وشرع فيها في السنوات الأولى من منفاه وهي عبارة عن أعمال قصيرة في مختلف الفنون. وأما أهم عمل اشتهر به وتأثـــر فيه بابن العربـــي فهو "الكوميديا الإلهية" "La Divine Comédie" وهو عبارة عن نص تمهيدي مطول وأشعار مغناة عددها 99، ألفها بين 1307 و1321م. ترجمت إلى أكثر مـــن 25 لغة، ولقد ترك أثره الكبير في العديد من الشعراء والفنانين الرسامين والموسيقيين أمثال: الرسام: Botticelli, Sandro (1445 - 1510) والسريالي الكبير، الرسام والشاعر: "ولـــيام بلـــيك" William Blake (1757 - 1827) والمؤلـــف الموسيقي الألماني: "روبير شومان" "Robert Schumann" (1810 - 1856) وغيرهم كثير. ولمزيد من الاطلاع على حياة وأعمال دانتي يمكن الرجوع إلى:

- Jorge luis Borges: Neuf essais sur Dante, traduit de l'espagnol par Françoise Rosset, Préface d'Hector Biancotti, Paris, Gallimard, 1987.
- Jacqueline Risset: Dante: une vie, Paris, Flammarion, 1995.

(2) تحـــدثت عـــن هذا التأثير كثير من المراجع العربية والأجنبية وأسهبت في ذلك، ويتزعمهم المستشرق الاسباني: "أسين بلاثيوس".

- إبـــراهيم مذكـــور: وحـــدة الوجود بين ابن عربـــي واسبينوزا، ضمن الكتاب التذكاري، ص. ص. 367، 380./- التفتازانـــي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص. ص. 200، 201./ وكذلك - سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص. ص. 155 - 156.

المـــسيحيين عـــنه هـــو عودة إلى الرهبانية المسيحية الأولى. وهذا ما يفسر كثرة المقارانات التي أجراها هذا المستشرق، وهو أحد السباقين إلى دراسة ابن العربـــي، بـــين صاحب "الفتوحات" والكثير من الرهبان ورجال الدين المسيحيين، بل أرجع كـــثيرا من ممارسات الصوفية وسلوكاتهم إلى أصول مسيحية كانت منتشرة بوادي النيل وفلسطين وسوريا وما بين النهرين[1]

هذه لمحة موجزة عن أثر ابن العربـــي في الغرب اليهودي والمسيحي، أما عن الدراســـات والاهـــتمامات الغربية بفكر ابن العربـــي وبمؤلفاته فيذهب "ميشيل شـــودكيفيتش"[2] "Michel Chodkeiwicz"، وهو عميد الأكبريين الأوربيين المعاصـــرين، وأكثـــرهم دراسة وترجمة لأعمال "ابن العربـــي"، يشكل مع أبنائه وكثير من تلامذته حلقات مهمة في "السلسلة الأكبرية" في العالم الغربـــي، يذهب إلى أن البدايات الأولى لالتقاء الغرب بابن العربـــي تعود إلى سنة 1845 حيث نـــشر "جوستاف فلوغل"Gustav flugel (عبد الهادي) أحد تلامذة "سلفستر دي ساســـي"[3] Silvestre de Sacy, Antoine (1758 - 1838) كـــتاب التعريفات للجـــرجاني ونشر بذيله كتاب ابن العربـــي: "اصطلاحات الصوفية" ثم تمضي فترة تقارب النصف قرن لتظهر بعض الاهتمامات بابن العربـــي ولكنها ضلت سبيلها لأنهـــا تمثلت في نشر رسالة على أنها لابن العربـــي وهي: "رسالة الوحدة" مترجمة إلى اللغة الإنجليزية وذلك سنة 1901 من طرف "واير" Weir، ثم ترجمها فلوجل إلى الإيطالـــية سنة 1907 ثم إلى الفرنسية سنة 1910، ولقد تسبب الخطأ في نسبة هذه الرسالة إلى ابن العربـــي في تأخر إطلاع الغرب على فكره الحقيقي.

---

(1) أســين بلاثيوس: ابن عربـــي حياته وآثاره، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1979، ص. 109، 182.

(2) ميـــشيل شودكيفيتش: الولاية، Le sceau des saints ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص. ص. 3 - 4.

(3) هـــناك مـــن يعـــد هـــذا المستـــشرق الفرنسي عالم اللسانيات، يتقن أكثر من ثماني لغات، صـــاحب كـــتاب: "العـــرب قبل محمد" إلى جانب المستشرق النمساوي "هامنر بفرغستال" Hamner Pvirgstall أول من فتح المجال من خلال دراساتهما اللسانية على الدراسات الجادة للتصوف وترجمة النصوص الأساسية في التصوف.

- Christian Bonaud: Le Soufisme (Al-Tasawwuf) et la spiritualité islamique, Maisonneuve et larose-Institut du monde Arabe, Paris, 1991, P. 8.

وفي سنة 1911 صدر لـ "نيكلسون" (1868 - 1945) ترجمة كتاب ابن العربي: ترجمان الأشواق. أما سنة 1919 فهي التي عدّها "شودكيفيتش" السنة الحافلة بالدراسات الإستشراقية عن ابن العربي والبداية الفعلية لاتصال الغرب المعاصر به. ففيها نشر "نيبرغ" مجموعة من رسائل ابن العربي تحت عنوان: "Kleinere Schriften des ibn el Arabi"، كما ألقى "أسين بلاثيوس" (1871 - 1944) محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الأسبانية، بتاريخ: 26 جانفي 1919 كان عنوانها: Escatalogia Musulmana en la divina comedia "الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية" وفي هذه المحاضرة أثار "بلاثيوس" قضية تأثير ابن العربي على "دانتي" وهي قضية لا يزال الحديث عنها موصولا حتى يومنا هذا. وبعد سلسلة من الأبحاث عن ابن العربي، تمتد بين سنتي: 1925و1928جمعت في مؤلف واحد عنوانه: "الصوفي المرسي ابن العربي"[1] نشر بلاثيوس سنة 1931 كتابا عنوانه: "El islam cristianizado" "الإسلام المسيحي" وشكل ابن العربي المحور الذي يدور حوله الكتاب كله. ففيه قرر بلاثيوس رجل الكنيسة المتدين أن ابن العربي مسيحي دون مسيح[2].

ومن المستشرقين الذين كانت لهم المساهمة الفعالة في تعريف الغرب بابن العربي: "رونيه غينون"[3] René Guénon (1886-1951) شخصية لا مناص من الحديث عنها، سواء في العمل على نشر المعرفة الأكبرية انطلاقا مما له- أي لـ"غينون" - من خلفية ثقافية ودينية مشبعة بالغنوصية والهرمسية، أو بحثّه الأوربيين أن يسلكوا إحدى الطرق الصوفية التي تمكّن العارف من بلوغ اليقين وتحصيل الكمال. قبل أن يصبح غينون أكبريا كان ينشط بالماصونية في باريس، La Franc-maçonnerie ثم اعتنق الإسلام سنة 1912 متخذا اسم عبد الواحد يحي

---

(1) أسين بلاثيوس: ابن العربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، 1979، مقدمة المترجم، ص. 16.

(2) المرجع نفسه، ص. 5.

(3) عاش في سطيف حوالي 1915، كتب في الميتافيزيقا و في مختلف المذاهب الروحية والتي لها جميعا حسب رأيه أساس مشترك، استقر به المقام سنة 1930 بالقاهرة حيث استمر في الكتابة و خاصة في المراسلات، لقد لعب دورا كمعلم مفكر لا معلم روحي. لقد قد كان ناصحا لكثير من الأوربيين الباحثين عن سواء السبيل. توفي بالقاهرة سنة 1951.

وســـالكا الطــريقة الشاذلية[1]. من أبرز تلامذته"ميشال فالسان"(ت 1974) Michel Vâlsan الذي ترجم أجزاء من أعمال ابن العربـــي وقام بجملة من الدراسات لأفكـــاره، يعتـــرف له شودكيفيتش مرارا بالفضل في اكتشاف ابن العربـــي ففي تقديمـــه لكتابه: "محيط دون شاطئ"[2] "Un Ocean sans rivage "وفي مواضع عدة من كتبه وفي مناسبات كثيرة، لا يتوانى في الاعتراف وإجزال الشكر لمن له الفضل علـــيه في اكتـــشافه لابن العربـــي منذ قرابة النصف قرن، ومن تلامذة "فالسان": شـــارل أندريه جيليز: Charles-André Gilis ثم تأتي أغلب الأسماء المهتمة اليوم بعـــالم ابن العربـــي الصوفي مثل: دوني غريل Denis Gril و"جيمس موريس" James Morris و"كلـــود أداس" و"بيار لوري" Pierre Lory هذا الأخير قال عن ابـــن العربـــي في تقديمه لعمل "وليم شيتيك" حول الشيخ الأكبر والمعنون بـــ: "عوالم الخـــيال - ابـــن العربـــي ومشكلة تنوع الديانات: "... لقد اختير ابن العربـــي الممثل وبامتياز للفكر الروحي الدائم، المتعال عن تاريخنا وتوجيهاته المفروضة على أفكارنا، إنه مكان أريحي بعيد عن التأثيرات المتلونة للمذاهب المعاصرة."[3]

إن هذه المكانة لفكر ابن العربـــي في الغرب لم تتحقق إلا بعد ترجمة نصوص كثيرة ودراسات استشراقية عديدة تطورت كما وكيفا، من السطحية إلى كثير من العمق والتمحيص. ومن هذه الأعمال نذكر:

كتاب "هنري كوربان"[4](1903 - 1978) Henry Corbin: "الخيال الخلاق

---

(1) Eric Geoffroy: Le Rayonnement Spirituel du Cheikh Al Alawi en Occident ضـــمن التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، أشغال ملتقى الذكرى العاشـــرة لتأسيس جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، 16 - 18 أكتوبر 2001 المطبعة العلاوية بمستغانم، 2002، ص. 365

(2) Michel Chodkkeiwicz: Un Océan sans Rivage, seil, Paris, p. 11, 1992

(3) Lory, Bulletin Critique des Annales Islamologiques, N° 13, (1996), p. 64. Pierre

(4) تخصـــصه فـــي الدراسات الباطنية الإيرانية وفي التصوف على وجه الخصوص: الحلاج، الـــسهروردي وابـــن العربـــــي. ثم انبهاره وعشقه لسحر الشرق دفعه إلى القول، وهو ما يعكس السر في اهتمامه بالخيال عند الشيخ الأكبر:

«L'Orient désigne le monde spirituel qui est l'Orient majeur auquel se lève le pur soleil intelligible, et les "Orientaux" sont ceux dont la demeure intérieure reçoit les feux de cette éternelle aurore»/-http://jm.saliege.com/corbin1.htm[20-4-2004]

في تصوف ابن العربـــي" ,L'imagination créatrice dans le soufism d'ibn arabi
Paris 1958" ثم كـــتاب يقـــارن بين لاوتزو وابن العربـــي: "التصوف والطاوية
لـــ: "توشيكو إزوتسو" Toshihico Izutsu, Sufism and Taoism, Tokyo, 1966،
ومـــن الكـــتب المهمة عن ابن العربـــي ما ظهر من ترجمات وتعليقات عن كتبه خاصة الفتوحات والفصوص، ونذكر هنا:

- Ibn 'Arabî, «Le Livre du Nom de Majesté» (kitâb al - Jalâla), trad. Michel Vâlsan in Etudes Traditionnelles, Paris, 1948,
- Charles-André Gilis, «Les clés des Demeures spirituelles dans les Futûhât d'Ibn 'Arabî», in René Guénon et l'avènement du troisième Sceau, Paris, 1991.

ومـــنها أيـــضا كـــتاب لـــ: "وليم شيتيك: "الطريق الصوفي للمعرفة"، وله كذلك: "عوالم الخيال – ابن العربـــي ومسألة تعدد الأديان":

- William Chittick, The sufi Path of Knowledge, Albany,. 1989
- William C. Chittick. Imaginal Worlds-Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. SUNY Press, Albany, 1994.

## 2 – موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر:

ذهـــب "بيار لوري" Pierre Lory في تقديمه لترجمة كتاب "ترجمان الأشواق"[(1)] لابن العربـــي من طرف "موريس غلوتون" Maurice Gloton إلى أنه منذ نصف قـــرن أعيد اكتشاف التصوف التقليدي بصفة عامة، وأعمال ابن العربـــي بصفة خاصـــة شـــيئا فـــشيئا، واستغلت أحسن وفهمت بشكل أعمق سواء في البلدان الإســـلامية أو لدى الجمهور الغربـــي. ومن الدراسات والتحليلات المعمقة لفكر ابن العربـــي[(2)] يذكر على سبيل المثال لا الحصر: كتاب هنري كوربان، المذكور

(1) Ibn Arabi: L'interprète des désirs, Traduction Maurice Gloton, Avant propos: Pierre Lory, Editions Albin Michel, 1996, p. 7.

(2) نفـــس الرأي ذهبت إليه كلود أداس وهي تقدم لكتابها: "Ibn Arabi ou la Quête du soufre rouge" ومشيرة إلى أن الفضل في اكتشافها لابن العربـــي يعود إلى والدها ميشيل شودكيفيتش منذ الطفولة وحبب إليها عالمه – عالم ابن العربـــي – وهي مراهقة ثم شرحه لها وهي راشدة

آنفــا، وخــتم الأولــياء لشودكيفيتش 1986 ترجم إلى العربية سنة2000 ولنفس المؤلف: "محيط بلا شاطئ" 1992.

إلى جانــب الدراسات هناك نصوص كثيرة للشيخ الأكبر ترجمت إلى لغات عديــدة كالفرنسية، الإنجليزية الأسبانية... الخ... ومن الأمثلة على ذلك: "حكمة الأنبياء" وهو عبارة عن مختارات من فصوص الحكم

- La sagesse des Prophètes ،trad. par T. Burckhardt, Albin Michel, 1974

لكــن كل هذا لا يمنع من الإشارة إلى أن الغرب في بداية تعامله مع التصوف عمــوما وتــصوف ابن العربــي خصوصا قد تحفظ تحفظا شديدا، كما يشير إلى ذلك "شودكيفيتش"[(1)]، ويمكن القول أن الموقف كان في البداية الرفض، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة الإسلامية عموما، ثم ربطه بالمسيحية أو بإرجاع أصوله إلى مصادر مختلفة غير إسلامية مع نقده ثم ربطه بالتشيع، بالرغم من أنه ظل يدل على أنــه سني على حد تعبير "شودكيفيتش". مع الإشارة إلى أن هذا لا يمنع من وجود ملامــح شــيعية فيه من حيث أنه علم الباطن، أو من حيث كونه ترعرع في بيئة موحدية قوامها التوحيد بين المذاهب الإسلامية السائدة آنذاك.

فعلى سبيل المثال كان موقف "ماسنيون" 1883-1962، حسب "شودكيفيتش" من ابن العربــي عدائيا[(2)] وتوارث تلامذة ماسنيون هذا الموقف فــ: Clément Huart

---

وهي تقوم بالعمل نفسه مع أطفالها وخاصة ابنتها "ولاية" التي دخلت أفراد هذه العائلة ومع الكثيرين من الولوعين بفكر ابن العربــي في سلسلة الأكبريين. والتي تعتبر نفسها حلقة من حلقاتها، يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى:

- Claude Addas: IBN ARABI ou la quête du soufre rouge, gallimard. 1989, pp. 11-15.

(1) ميشيل شودكيفيتش: الولاية، مرجع سابق، ص. 5.

(2) لا شك في أن شودكيفيتش يوجد في موقع أكثرا قربا من أعمال وأهداف ماسينيون، لك هذا لايمــنع مــن الإشارة إلى الجهود الكبيرة التي بذلها هذا المستشرق المتعصب لمسيحيته في التعــريف بالحلاج وبأعماله للغرب كصورة عن التصوف الإسلامي المليئ بالخيال حسب رأيــه وغيــر المقنع، ونلمح هذا عند تعريفه لابن العربــي وإعلائه لشأنه حيث من بين ما وصــفه به قوله: «شخصية عقلانية قوية، عقل موسوعي، هذا المجدد للتصوف الإسلامي والموجه إياه بشكل منطقي في اتجاه نظري مقنع بالرغم من أن التصوف ليس كذلك، وجعله من الحكمة الإلهية الموحدة... درسه أسين، نيكلسون، نيبرغ»

- Louis Massignon: Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam, Librairie Orientaliste, Paris, 1929, P. 116.

الذي وإن اعترف بمكانة ابن العربـــي في العالم الإسلامي وبشهرته إلا أنه يحط من شأن فكره فيعده مليئا بفوضى الخيال وكذلك ذهب "كاراديفو" Carrade vaux إلى القول بأن "شهرة ابن العربـــي في الشرق لا تتوقف عن الذيوع والانتشار حتى في أيامنا هذه، لكنه لا يلبث أن يعلن أنه بالرغم مما لمنهج ابن العربـــي التوفيقي من سحر وجمال، فإن نمط العرض السائد في مؤلفاته نمط دنيوي حسي، مفعم بالحركة والحـــيوية»[1] و"أسين بلاثيوس" نحى به وبتصوفه نحو المسيحية حتى عده مسيحيا دون مـــسيح، بـــل اعتبر الإسلام من خلال التصوف ما هو إلا المسيحية. وذهب Izutsu إلى أن أفكـــار ابـــن العربـــي ما هي إلا "عرض منهجي لتأملات عقلية بسيطة"[2].

وفي حوار أجرته مجلة آفاق مغاربية[3] Horizons Maghrébins مع "ميشيل شـــودكيفيتش" في عـــدد تكريمـــي خاص به طرح الأستاذان جعفر الكنسوسي وفيرونيك بار سؤالا على شودكيفيتش عن كيفية تقويمه لعمل كل من: "ماسنيون" و"هنـــري كـــوربان" و"ميشال فالسان" في محاولتهم إطلاع الغرب على التصوف الإسلامي عموما وعلى تصوف ابن العربـــي على وجه الخصوص، فكان جوابه أن ماســـنيون وفي تحلـــيله للغة الصوفية أخطأ في استنتاجاته التي أرجعت التصوف إلى أصـــول غير إسلامية، إذ كان يجب عليه البحث عن أصل التصوف في القرآن، هذا مـــن جهة، ومن جهة ثانية فإن أعماله عن الحلاج مليئة بتأويلات قابلة للنقاش، بل شكلت أحيانا مصدرا لسوء فهم خاصة في أوساط مسيحية.

وجملـــة القول أن ماسنيون في نظر "شودكيفيتش" لا يملك اللغة الكافية التي يمكـــنه الحـــديث بها عن ابن العربـــي. وعلى خلاف ماسنيون تعامل كوربان مع نـــصوص الـــشيخ الأكـــبر بود أكبر وكان أحسن فهما لها مقارنة بـــ "بلاثيوس و"نكلـــسون" و"عفيفـــي". ولكن بالرغم من هذا الإطراء من "شودكيفيتش" فإن الملاحـــظ علـــى كوربان هو إرجاعه التصوف إلى أصول يونانية حتى في بحثه عن

---

(1) الرجع السابق، ص. 5.

(2) المرجع نفسه، ص. 5.

(3) L'héritage akbarien, entretien réalisé par Jaafar Kansoussi et Véronique Barre, In Horizons Maghrébins, N°30, Hiver1995, 11e année, Publications de l'université de Toulouse, p. 11-12.

الاشـتقاق اللغوي لكلمة تصوف إذ رجح إرجاعها إلى الكلمة اليونانية Sophos وتعـني الحكيم، كما ذهب بعيدا في ربط التصوف بالتشيع[1]. أما فالسانVâlsan فـيقول عـنه تلمـيذه: «بعيدا عن البحث الجامعي كتب قليلا ونشر قليلا ولكن بتعلـيمه الـشفوي كـان له الدور الحاسم في فهم التصوف وخاصة مذهب ابن العربـي، لقد كان – فالسان – مؤولا استثنائيا نافذا، وإليه أنا وغيري مدينون له بفهم ابن العربـي. إنه شخصية نموذجية للوارث الأكبري»[2].

ومـن تداعيات اهتمام الغرب بفكر ابن العربـي وبحياته الروحية، ومن أجل التنـسيق في الدراسات الأكبرية لتوجيهها الوجهة المرادة تأسست سنة 1977جمعية ثقافية دولية تحمل اسم "جمعية محي الدين بن عربـي" The Muhyiddin Ibn Arabi Society مقـرها الرئيسي في أكسفورد ولها فرع في الولايات المتحدة الأمريكية، تضم دارسين من مختلف الجنسيات منهم: ستيفان هيرتنشتاين وجيمس موريس... ومن أعضائها الشرفيين: شودكيفيتش، كلود أداس، بابلو بنيتو، دوني غريل... الخ، هـدفها التعريف بالفكر الأكبري ونشره، تعقد وبانتظام ملتقيات سنوية بالولايات المـتحدة وبـريطانيا، بالإضـافة إلى الـندوات في مناطق مختلفة من العالم، تعنى بالدراسات الأكبرية عبر العالم، تنشر كتب ابن العربـي مترجمة ودراسات عديدة خاصة في مجلتها التي صدر مجلدها رقم 35 في مارس 2005[3].

## 3 – حاجة الغرب لعلم الباطن:

في سـؤال طـرحته علـى الأستاذ دوني غريل (داوود) Denis Gril/Daoud من جامعـة بروفانس، مرسيليا، وهو المتخصص في الدراسات الأكبرية والمسؤول في معهد الأبحـاث والدراسات حول العالم العربـي والإسلامي، لماذا يهتم الغرب اليوم بالتصوف الإسلامي عموما وبابن العربـي على وجه الخصوص؟ فأجابني مشكورا بقوله[4]:

---

(1) هنـري كـوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات بيروت، 1966، ص. ص. 282 – 285.

(2) L'héritage akbarien... p. 12.

(3) لمـزيد مـن المعلـومات عـن الجمعـية يمكـن الاطـلاع علـى موقعها في الانترنت: http://www.ibnarabisociety.org/

(4) رسالة باللغة الفرنسية عن طريق البريد الالكتروني بتاريخ: 15 جانفي 2003م

[لقد طرحتم علي سؤالا تتطلب الإجابة عليه عملا كاملا يفترض:

1. الفهـم الجيد للوضعية الفكرية والروحية للغرب في ق 19 وق 20 وهو أمر معقد أكثر مما يمكن تصوره، خاصة بالنسبة للعالم العربـي والإسلامي
2. أن تكـون هـناك فكـرة عن اكتشاف الغرب للتصوف من خلال أعمال المستـشرقين الرسميين، ومن خلال أعمال الغربيين الذين اهتدوا إلى الإسلام على يد مشايخ الصوفية. تلاحظ هكذا أن الإجابة يمكن أن تكون طويلة.

أختـصر فأقـول إن التصوف يعكس وجه الإسلام الأكثر تفتحا والأكثر عالمية، تعاليمه سهلة المنفذ لكل روح إنسانية تواقة إلى السمو الروحي. لأنه يوحد أيضا بـين منحى المحبة ومنحى المعرفة العملية والميتافيزيقية، إنه يخاطب وفي الآن نفسه كلا من القلب والعقل.

بالنظر إلى تطور المسيحية منذ عدة قرون وبتوجهها إلى تفضيل مقاربة عاطفية نحو الدين إلى حد ما، من جهة، وبالنظر من جهة أخرى إلى توجه الكنيسة نحو إحباط كـل بحث روحي حقيقي مؤسس على المعرفة. فلقد استجابت نصوص التصوف إلى حاجة روحية ملحة، صحيح أن تقاليد شرقية أخرى استجابت لنفس الطلب كالـبوذية والهـندية... الخ ولكن الإسلام بقربه الجغرافي والعقدي (الإبراهيمي) وبـتواجد مشايخ التصوف في المغرب وفي المشرق وبإرشاد إلهي تمت الاستجابة أكثر فأكثر للرغبة في التجديد الروحي.]

إن الذي يمكن أن نقرأه في إجابة دوني غريل أن الاستشراق المهتم بالتصوف تحكمه أولا ظروف موضوعية تاريخية تتمثل في تطورات الغرب والأحداث الكبرى الـتي طبعت القرنين التاسع عشر والعشرين والذي تميز بأحداث هامة منها ظاهرة الاسـتعمار المباشر بداياتها ونهاياتها، منها الحربين العالميتين وما أحدثته من تغيرات وتطـورات على مختلف الأصعدة المادية والفكرية والروحية، وما ظهر من تيارات فلسفية ميزتها الفلسفات المادية والإلحادية، ثم العلمانية المفرطة التي أحدثت أزمات اجتماعية وأخلاقية استمرت بعض آثارها السلبية إلى يومنا هذا.

كمـا يفهم من كلام غريل أن الإسلام له عدة أوجه وأن التصوف هو الوجه المناسـب لهذه الفئة من المستشرقين خاصة الذين اعتنقوا الإسلام وسلكوا إحدى طـرقه الـصوفية، والواقع أن الإسلام ليس كالنص الصوفي الذي يمكن حمله على تأويلات قد لا تتناهى، فهو واحد وإن تعددت مذاهبه الفقهية والعقدية، والتصوف

هو من علوم الخاصة ومن العلوم الشرعية الحادثة في الملة، على حد تعبير "عبد الرحمن بن خلدون"[1]، وليس وجها من أوجه الإسلام.

ومع هذا فإن هذا الطرح له بعض المبررات وله من يؤيده حتى من المفكرين العرب، فـ "نصر حامد أبو زيد" لا يختلف في طرحه كثيرا عن "غريل" في التبرير لراهنية ابن العربي، حتى أنه طرح السؤال نفسه في كتابه: "هكذا تكلم ابن عربي" بصيغة: "لماذا ابن عربي الآن؟" وكانت إجابته مركزة على ماعرفه العالم ويعرفه من أحداث ومن تطورات علمية وتقنية وما أحدثه من تغييرات على مختلف الأصعدة، شكل القاعدة الأساسية لمبررات استحضار النص الأكبري خصوصا، والبديل الصوفي على وجه العموم. فالانسانية، حسب "نصر حامد أبو زيد"، تعاني من القلق حول مستقبلها، بعد أن خابت آمالها في "التنوير" الذي تحول إلى أيديولوجيا سببت الاستعمار وما ارتبط به من تقهقر للعالم المتخلف وسببت الدمار والأزمات للعالم المتقدم. ثم إن التقدم التكنولوجي الهائل حوّل عالم اليوم إلى فضاء مترابط الأجزاء من جهة، ولكن أظهر من جهة أخرى فروقات شاسعة بين البشر، وأثمر ظلما واستبدادا محكما ومنظرا له مع مزاعم الديمقراطية والعدالة، وأثمر عولمة تحكمها حتمية قوانين اقتصادية وسياسية واجتماعية جائرة. مما أوحى بضرورة اعتماد الحل الديني، غير أن هذا الحل آل به المطاف إلى التطرف والعنف وأثمر ظاهرة الإرهاب. ليأتي في الأخير البديل الصوفي "الأكبري" بما يطرحه من روحانيات تسمو بالإنسان وتدعو إلى التسامح وإلى التكامل بدلا من التناقض المفضي إلى الصراع. ثم إن التجربة الأكبرية في حد ذاتها مصدر لتجارب فنية سامية، وتقدم للغرب صورة أخرى عن الإسلام[2]. الصورة التي هي ضالتهم.

ثم إن فكر ابن العربي وفلسفته في العقل والكشف لا تنسجم فحسب مع الأسئلة التي يطرحها زمن ما بعد الحداثة وإنما تقدم الجواب، هذا الجواب الذي تكمن فيه فلسفة ابن العربي التي تنشد الكمال للإنسان وهو كمال لا يمكن أن

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم بيروت، ط5، 1984ص517

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص. ص. 17 – 23.

يـــتحقق إلا بسيادة القيم وفتح المجال أمام القلب للتقلب في فضاء المطلق، ويتعالى الإنسان عن عيب الحصر والتقييد[1].

إن مـــا جاء في رسالة الأستاذ "دوني غريل" ووجدنا مؤلف" هكذا تكلم ابن عربـــــي" لا يختلف معه يتفق كثيرا مع ما قدمه المستشرقون من مبررات ودواعي الاهتمام بالتصوف، بل وبممارسته واعتناق الإسلام من حيث هو مصدر للتصوف، وبالنظـــر إلى مقومات التصوف، خاصة من حيث روحيته وطابعه العرفاني، وعلو همـــة الصوفي ورفعة خلقه، وسعة قلبه للكون كله، وهي أمور دعت لها الديانات الـــسماوية ولكـــن لم تتجـــسد بعيدا عن الأنبياء إلا مع الصوفية، لهذا التصوف بممارســـاته وبآرائه في المعرفة والمحبة وبفنائه في الألوهية وتوخيه الكمال، هو عند هؤلاء المستشرقين الأنموذج الكامل لوحدة الأديان، وأكثر من هذا المعتنق للإسلام مـــنهم لا يرى نفسه قد تخلى عن دينه، بل أكمل مشواره في التدين وجمع الأديان الـــسماوية كلـــها، (وحـــتى الوثنـــية قـــد تأخذ نصيبها أحيانا). يقول "إيريك جوفروا"(يونس) "Eric Geoffroy" أستاذ بجامعة ستراسبورغ - بصدد حديثه عن الإشـــعاع الروحـــي للشيخ العلاوي على الغرب وبالضبط على المعتنقين للإسلام مـــنهم: «كلمة: Converti غير ملائمة لأن الشخص القادم من اليهودية، المسيحية أو مـــن ديانـــات أخرى لم يقم سوى بمد طريقه إلى الإسلام، لقد توج عمله و لم يفـــارق أي شـــيء»[2] هـــذا ما قد يفسر ترديد المستشرقين لعبارة التقاء الإسلام بالعقـــيدة الإبـــراهيمية، نقول هذا بالرغم من أن القصد قد لا يخلو من مراد الآية الكـــريمة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾[3]

ولكن إذا عدنا لفكر ابن العربـــي قد نجد ما يفسر هذا التركيز على إبراهيم خاصة في الفصوص، وبالضبط في الفص المتعلق بإبراهيم الخليل، حيث نتجاوز هنا

---

(1) محمـــد المصباحي: ابن عربـــي في مرآة مابعد الحداثة، ضمن ابن عربـــي في أفق مابعد الحداثة، ص. ص. 26، 31.

(2) Eric Geoffroy: Le Rayonnement Spirituel du Cheikh Al Alawi en Occident, p. 366.

(3) سورة النساء، الآية 125

فكـــرة وحدة الأديان إلى وحدة الوجود، وهي من الأفكار التي أسالت الكثير من الحبر وحتى من الدم في التراث الإسلامي، فابن العربـــي في هذا الفص يشرح معنى الخليلـــية فيقول: «إنما سمي الخليل خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية.»[1] ثم يوضح فكرته في الوحدة أكثر وفي الفص نفسه، فيقول: «اعلم أن ما تخلـــل شيء شيئا إلا كان محمولا فيه... فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فـــيه... وإن كـــان الخلـــق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره...»[2]

ومن مبررات اعتناق بعض الغربيين الإسلام من باب التصوف، ما يعتبره "أ. بـــيرك" "A. Berque" في نص يورده "جوفروا" - على أن ذلك رد فعل "الروح" على الحضارة الميكانيكية، ثم يضيف بأن المسيحية التي تقدم نفسها على أنها رسالة محبة ورحمة تقنعت بظاهرة الاستعمار. ومن ثمة فإن هذا الإسلام الصوفي في الغرب هو بفعل الأوربيين الراغبين في تجديد الميتافيزيقا وفي البحث عن أشياء لم تعد ثابتة بالعواطف الكاثوليكية، كغذاء روحي حقيقي[3].

إن المستشرقين الذين دخلوا الإسلام من باب التصوف أرادوا علم الباطن من علوم الإسلام، حيث الرمزية تسود كل شيء وباب التأويل مفتوح على مصراعيه مما يمكنهم من بناء أفكار وتصورات تتماشى ومطالبهم الروحية في إعطاء الإنسان أهمـــية مركزية في الكون من حيث جمعه لحقائق العالم واختصاره للحضرة الإلهية، ومـــن حيث الإمكانية التي يتيحها التصوف لبلوغ الكمال والتحقق والتمكن من الـــيقين ونـــيل الـــسعادة المطلقة، أما الظاهر من الإسلام فليس مطلبهم، لهذا قال أحدهم بأن الأوربيين «الذين اعتنقوا الإسلام أو أوشكوا على ذلك كانوا يبحثون عـــن إســـلام الـــباطن لا الظاهر، لقد كانوا في حاجة إلى منبع روحي حي ممكن التعامل معه»[4].

---

(1) ابن العربـــي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربـــي، بيروت، ط2، 1980، ص. 80

(2) المصدر نفسه، ص. 81.

(3) op. cit. p. 365.

(4) op. cit. p. 364.

فكـــرة الظاهر والباطن هذه ولو أنها تتفق مع الفكرة الصوفية التي تعد الفقهاء مـــن أهـــل الظاهـــر والـــصوفية من أهل الباطن، إلا أنها تختلف عنهم - أي عن المستـــشرقين المنضوين تحت لواء طريقة صوفية ما - في مدى تحررهم التام وكأنهم بحكـــم كـــونهم غربيين لا تعنيهم الأحكام الفقهية لأنهم اختاروا الإسلام من باب التصوف باعتباره علم الباطن، أما الظاهر فليس مطلبهم، وهذا ما لا ينسحب على الـــدارس وعلى الممارس المسلم العربـــي الحريص على الجمع بين الظاهر والباطن وهـــو حـــرص الصوفية أنفسهم[1] بما فيهم ابن العربـــي الذي عد التصوف دائرة ظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة والحق مركز الدائرة، أو نقطة النون، والسبيل من الظاهر نحو الباطن هو الطريقة.

لقـــد بلغ الإعجاب بتصوف ابن العربـــي علما وممارسة بأحد الأكبريين الغربيين إلى أن يعده وكتبه وخاصة كتاب الفصوص بأنه الحكمة الحقة وبأن حاجة العالم اليوم إلى ابـــن العربـــي ومؤلفاته هي الحاجة إلى معاني إلهية سامية، وهو من يتوفر فيه هذا، لأنـــه من القلائل الذين عقدوا الصلة بين المحدود والمطلق، واستمدوا المعرفة من معينها الذي لا ينضب، يقول "بيتر يونغ" "Peter Young": «عند الحديث عن ابن العربـــي لا بـــد أن ألاحظ ما يلي: قد يوجد الكثير ممن هو رحيم وحكيم، ولكن المتصفين الآن بالـــرحمة وبالحكمـــة قليلون. أما الذين هم رحماء خلص، والذين كتبهم وأعمالهم تأتي علـــى الطريقة التامة ومن المنبع نفسه، وهم على الحكمة والرحمة ذاتها على حد سواء. فهـــم القلة القليلة الباقية. هؤلاء ممن بلغ قمة الجهد الإنساني، وصلوا من الوهلة الأولى المطلـــق بالنـــسبـــي. هؤلاء، فقط، من يمكنهم الحديث في من هو الله. يكونون هم الرحمة والحكمة. ومن هؤلاء محي الدين بن عربـــي، الذي هو الرحمة الخالصة بالعالم، كما أن كتبه، خاصة: "فصوص الحكم"، ليس شيئا آخر غير الحكمة ذاتها»[2].

هـــناك محاولـــة جـــادة في الغرب في التعامل مع التصوف ومع تصوف ابن العربـــي بشكل خاص حيث يجمعون فيه بين النظر والعمل، بين الدراسة والفهم

(1) لمزيد من التفصيل في هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند بن عربـــي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص. ص. 245، 315.

(2) Peter Young: Ibn 'Arabi, towards a universal point of view by Delivered at the MIAS Symposium... Oxford, 1999.

والتأويل والممارسة وهو الأمر الذي ينقصنا نحن، إذ نفترق إلى فئتين: فئة الباحثين الدارسين وفئة الممارسين، فالممارس عندنا تنقصه الدراسات النظرية والمناهج العلمية التي يتعامل فيها مع النص، والدارس تنقصه أهم شرط لفهم التصوف على حقيقته وهو التجربة الذوقية. فالحاجة ملحة اليوم إلى: ضرورة ووجوب التكامل بين الفئتين ريثما تجتمع الخصلتان في الشخص الواحد.

وانطلاقا من هذا التميز نلاحظ أن الطريقة الصوفية العربية التي بها مريدون من الغرب تتسم بازدواجية في الشخصية، شخصية عربية، لسان حالها ينطق تحت ظُلل سلطة الفقه، فكرها كثيرا ما يستند إلى النصوص الشرعية، وشخصية غربية متحررة من سلطة الفقه، لا تعير اهتماما كبيرا لحكم الفقيه فيها، بل وتكتفي بعدِّه وجهة نظر مغايرة، أو يعبر عن وجه الإسلام الظاهري الذي لم يختره الغربي.

لقد كفانا بعض المستشرقين الرد على بعضهم الآخر ممن أخطأ الحكم في ابن العربي أو لم يسدد في فهم نصوصه، كما فعلوا مع "بلاثيوس" ومع "ماسنيون" و"كوربان"، ولكن لم يكن هذا النقد لذاته أو لأجلنا بل هو في خدمة الحقيقة التي أرادوها، لقد بذل المهتمون بابن العربي جهودا كبيرة في ترجمة جزءا هاما من أعماله، كما بذلوا جهودا في حصر أعماله وتصنيفها والتمييز فيها بين الأصيل والدخيل، مع اعتمادهم على بعض الباحثين العرب مثل عثمان يحي الذي أنجز دراسة نقدية في إحصاء وتصنيف أعمال ابن العربي مقدما إياها كأطروحة أكاديمية تقع في جزأين بباريس[1] لا غنى لأي دارس لابن العربي عنها، ولقد أشاد به كل باحث علمي عربي أو غربي. وتدعمت مثل هذه الدراسات بمثيلاتها كالتي قامت بها "كلود أداس" والمشار إليها سابقا.

إن كثيرا من الدراسات الأكبرية لا تدخل في إطار البحث العلمي فقط، بل يندرج جزء هام منها في العمل على بعث مدرسة أكبرية غربية، على غرار محاولة الأمير عبد القادر في بعث مدرسة أكبرية عربية في عهده، ولقد سخر البعض حياته كلها لهذا الغرض وورث العمل لأبنائه وأحفاده كما فعل شودكيفيتش. مع

---

(1) Osman Yahia: Histoire et Classification de L'œuvre d'IBN ARABI, Institut français de Dmas, 1964

ضرورة الإشارة هنا إلى تطور هذه الدراسات والتأويلات بالشكل الذي جعلها تحيا في أيامنا هذه ويراد لها الانتشار والسيادة في السنوات القادمة بفعل الجهود المبذولة في هذا الصدد وبفعل المناخ العام الفكري والعقدي السائد في عالم يتجاذبه تيار ما بعد الحداثة بكل ما يحمل من معاني الدعوة إلى نقد العقل والعودة إلى الروح وإلى القيم الأخلاقية والجمالية لذاتها، من جهة، وحبال العولمة المحكومة بنتائج صراع المصالح والسالكة لنهج البراغماتية المتجددة، من جهة أخرى. من هنا استطاعت أفكار ابن العربي برمزيتها الخالدة أن تعيش الماضي في إطارها المكاني والزماني وتعيش بيننا اليوم، وتسكن حتى مستقبلنا، توحد العقل والذوق وتحيي الأمل في آفاق الآتي، آفاق«مازلنا بعيدين عن تمثلها واستيعابها فضلا عن استنفاذها. [لقد] استطاع الشيخ الأكبر أن يستوي على برزخ سيبقى أبدا أفقا للبشرية»[1]

في كل الأحوال، هم ونحن، يمكننا النظر إلى التصوف وإلى تصوف ابن العربي كتجربة وكعلم إنساني لما له من هذا الطابع، ولما يوجد فيه من أفكار ومن مناهج تتماشى وما يصطلح عليه اليوم بما بعد الحداثة. وإن شئنا القول ما بعد الرشدية. ضف إلى ذلك ما يوجد في التصوف من أفكار ومن تجارب روحية تعلي من شأن الإنسان، تبتغي اليقين وتنشد الكمال حيث السعادة المطلقة. فالتصوف اليوم تشجعه الظروف الدولية الفكرية المعاصرة (ما بعد الحداثة – ظاهرة العنف، وظاهرة الغلو).

لقد نقل ابن العربي من خلال تجارب صوفية المغرب كأبي مدين شعيب، ومن خلال معايشته لفترة موحدية تعددت فيها المذاهب وعرفت فيها الفلسفة تطورا بلغ أوجه مع ابن رشد الذي حاول أن يجعل من فكر الغزالي متهافتا، ومعلوم أن الغزالي هو صاحب أشعرية "ابن تومرت" في المغرب، والمؤثر في جل المتصوفة منذ العهد المرابطي، فلقد نقل ابن العربي إلى المشرق من خلال كل هذا فلسفة صوفية شكّلت قاعدة لوحدة المذاهب على النمط "الموحدي"، بل أراد بها حتّى وحدة الأديان السماوية، متخذا مواقف كلامية وآراء فلسفية مختلفة

---

(1) مقداد عرفة: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 21.

ومتعددة المشارب، ومنظرا لتصوف فلسفي اعتقد في منهجه الكشفي أسمى المناهج لبلوغ درجة الإنسان الكامل أو درجة القطب التي بلغها أستاذه وقدوته "أبو مدين بالمغــرب". وهــي مــن أهــم دواعي التأثير الكبير المستمر للشيخ الأكبر في العالمين الإسلامي والغربــي، إذ عد النموذج الجامع للمحبة والمعرفة، تأثيره يمتد إلى كل مكان ويــستمر من خلال مؤلفاته العديدة، وعلى رأسها الفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرها من المؤلفات التي خصت بدراسات تحليلية معمقة، إحصاء، تصنيفا ونقدا.

ولكــن إذا كــان بعض المستشرقين وجدوا ضالتهم في تصوف ابن العربــي في فكرة المحبة ووحدة الأديان ومطلب الحقيقة المطلقة ومركزية الإنسان في الكون وتحقيق السعادة المطلقة والإنسان الكامل... الخ فإن هذه المطالب مشروعة وممكن البحث فيها في أي مكــان وزمان ونحن كباحثين مسلمين أولى بها من غيرنا لأنها ضالتنا، وباعتبار التصوف في نظر ابن العربــي هو الحكمة الجامعة لعلوم متعددة ومختلفة وإن اشتركت في منتهاها العقدي الذي يجب أن يكون خدمة الحقيقة الدينية أوالوصول إلى الله حيث الكمــال وحيث السعادة المطلقة. ولكن كمجتمعات نحتاج إلى التصوف لا من حيث هــو علــم الخاصة وخاصة الخاصة وخلاصة الخاصة، بل من حيث هو أخلاق كريمة ظهــرت في زمــن كــريم مع قوم كرام، كما قال "محمد بن علي القصاب"[1]. وما التصوف في جوهره وحقيقته إلا الأخلاق كما جاء في جل تعريفات التصوف خاصة إذا ما تم الاتفاق على أن أزمتنا في الوقت الحالي هي أزمة قيم أخلاقية.

وجملة القول إنه وبالرغم من أن تصوف ابن العربــي، أو التصوف الإسلامي عموما يشكل نقطة هامة في التواصل الثقافي وتفاعله، لكن في علاقة الاستشراق به أجــده قد وفى ويفي بمقصودهم أما نحن فقد لا يفي اهتمامهم بمقصودنا ما لم يكن هــذا الاهــتمام به نابعا من ذاتنا بما يخدم حاضرنا ومستقبلنا ويحقق الانسجام مع ماضــينا بقــراءتنا لــه قراءة أولى لا تعريه من ظروفه الزمانية والمكانية ولا تحدث الشقاق والانحراف به عن مسارنا العقدي، وبقراءة ثانية لا تعزلنا عن العالم المعاصر خاصــة في ظــل العــولمة وفي آفاق ما بعد الحداثة. حينها نجني ثمار الحوار الثقافي ويتحقق لنا بالفعل التواصل الحضاري.

---

(1) القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربــي، بيروت، ص. 127.

# الفصل الثاني

# علم الكلام في نظر ابن العربـــي

أولا – الموقف المبدئي لابن العربـــي من علم الكلام

ثانيا – مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده عند ابن العربـــي

ثالثا – نماذج من الآراء الكلامية عند ابن العربـــي – التوحيد عقيدة الإسلام

أ – بداهة الوجود الإلهي وتوحيده

ب – نفي الشريك عن الله

رابعا – علم الكلام الصوفي (النظرية الأكبرية في الأسماء والصفات الإلهية)

1 – اسم الجلالة الله

2 – الأحدية ورمز الأزل

3 – الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية

قـــد يتبادر للأذهان لأول وهلة بعد المناسبة، بين علم الكلام والتصوف لكن المتمعن في فلسفة ابن العربـــي الصوفية سيدرك أن العلاقة أكثر من وطيدة بينهما، لـــسببين جوهريين يحملان في طياهما مبررات كثيرة تدفع إلى ضرورة التطرق لعلم الكلام عند ابن العربـــي في خضم الحديث عن التصوف الأكبري وما يعج به من رمز يقتضي التأويل في فلسفته الصوفية.

يتمـــثل الـــسبب الأول في أن علم الكلام عند ابن العربـــي هو الفاصل بين حـــدود العامـــة مـــن الناس والخاصة في مجال العقائد، فالعامي الخائض في المسائل الكلامـــية دخـــل الاجتهاد من باب التأويل، فيصبح مؤولا مجتهدا، له الأجران إن أصـــاب والأجـــر الـــواحد إن أخطأ. وأما السبب الثاني: فالصوفي هو الذي يريد الوصول إلى الحق، وأفضل السبل لذلك هو منهجه الكشفي الذي يستوجب عقيدة سليمة صحيحة تميز بين التشبيه المقبول شرعا والتجسيم المحرم، وبين التنـــزيه الذي يليق بحقيقة الصفات والأسماء الإلهية. وكل هذا لا يدرك ولا يعلم إلا بمعرفة الظاهر والباطن ومواطنهما، ثم إن أغلب المسائل والموضوعات التي يتحدث الصوفية عنها رمـــزا لها علاقة بالبعد العقدي الكلامي الذي يزعم الصوفية أهم المالكون لناصيته والواصلون به إلى عين الحقيقة، وعين الحقيقة هي معرفة الأحكام الفقهية الصحيحة البعيدة عن مرامي ومدارك الفقهاء، أهل الظاهر، خصوم الصوفية.

ثم إن معـــرفة العقـــيدة الصحيحة التي يتطلب فيها معرفة الظاهر والباطن من الآيـــات القرآنية الضابطة لذلك، والتي يطلعها الله على المريدين كشفا فيخفونها، أويخفـــون الـــبعض منها عن العامة التي لا ترقى عقولهم ولا استعدت نفوسهم ولا صقلت قلوبهم لمعرفة حقيقة التنـــزيه والتشبيه، معرفة حقيقة: "الله في قبلة المصلي"، ومـــا رمز لأجل إخفائه عن العامة أو رمز من أجل إخفائه عن الفقهاء أولا. ثم بعد كـــل هذا تحوّل الرمز الصوفي إلى لغة صوفية يتداولها أهل الباطن كتداول أي علم لمـــصطلحاته الخاصـــة بـــه، ومن جملة ما يتداوله الصوفيه، أهل الإشارة: الاعتقاد

الصحيح، أوالتوحيد الذي لا يشوبه تجسيد وتمثيل يفضي إلى الشرك، ولا تعطيل ولا إبطال يؤديان إلى الحكم على صاحبهما بالخروج عن الملة.

فما هو علم الكلام في نظر ابن العربي، وما هو موقفه منه؟ وما مبررات ظهوره في الملة؟ أو ما وجه الحاجة إليه؟ ومن يشتغل بعلم الكلام؟ثم ما هو منهجه؟ وما هو موضوعه؟ وهل يمكن اعتبار ابن العربي من المتكلمين، أومن المشتغلين بعلم الكلام: علم التأويل، تأويل المتشابه بإرجاعه إلى المحكم، وعلم الجوهر والعرض؟

## أولا - الموقف المبدئي لابن العربي من علم الكلام

معلوم أن اعتقاد ابن العربي الصوفي يغلب النهج الكشفي في تحصيل المعرفة أي معرفة كانت، مهما زعم أصحاب المناهج المختلفة أنهم يملكون الأدوات المعرفية الأكثر يقينية، لهذا اعتقد ابن العربي أن الصوفي العارف بالله هو من يطلعه الله على خبايا كل العلوم، فهو الحكيم الذي «جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي.»[1] ولكن هذا لا يعني انه يقصي سائر المناهج وأدوات المعرفية جملة وتفصيلا، بل اقتفى في ذلك أثر الغزالي الذي خص العقل بمجال معرفي خاص لايتعداه لما هو فوق طوره، وأخضع أدوات الإدراك الحسي لما هي ميسرة له في خدمة الفكر والعقل، وإلى أداة القلب في جعلها منسجمة معه بحسب ما يفيض عليها من الأنوار القدسية، فالأذن والعين في عالم المحسوسات الخاضعة لاستدلالات الفكر لا تدرك إلا ما كان في حيز وفي وضع ينسجم مع قدراتها، ولكنها في عالم الكشوفات الإلهية تتحول إلى أدوات تخترق في إدراكاتها كل معهود، وما جرت عليه العادة.

ونظرا للقيمة التي يعطيها ابن العربي للقلب في المعرفة ينصح مريديه بأن لايعملوا النظر إلا في الضرورة القصوى، مخافة التيه في مجاري الاختلافات في

(1) ف. م. عثمان يحي، ج4، ص. 161.

وجهات النظر بحسب التنويع والتعدد في الحجج والاستدلالات، وبناء عليه نصح أتباعه بتجنب الخوض في علم الكلام، كما نصح العامة من الناس بالابتعاد عن طَرْق المسائل الكلامية بسبب المنهج العقلي المتبع فيها والذي قد يؤدي سوء استعماله إلى التشويش على العقائد التي بنيت على الفطرة السليمة، ولم تطلب في يوم الدليل العقلي على صحة ما تعتقده لاقتناعها بالحجة النصية التي لا تضاهيها حجة. يقول ابن العربي: «السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه، من النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام. فمن ذلك أن العوام بلا خلاف. من كل متشرع صحيح العقل، عقائدهم سليمة، وأنهم مسلمون؛ مع أنهم لم يطالعوا شيئا من علم الكلام، ولا عرفوا مذاهب الخصوم. بل أبقاهم الله - تعالى - على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله - تعالى - بتلقين الوالد المشرع، أو المربي»[1]

لقد سعى ابن العربي برؤية غزالية واضحة تهدف إلى إلجام العوام عن علم الكلام إلى تقديم الحجج التي تجعل العامة من الناس في غنى عن علم الكلام، بل تجعل المسلم بوجه عام في حل من الخوض في المسائل الكلامية أو اعتماد النظر للتبرير والتعليل العقليين على صحة التصورات العقدية؛ لأن المسلم يتلقى عقيدته من النص قرآنا وسنة معتقدا بصحتهما وبيقينية معرفتهما، بصحة النص الذي يبلغه بتواتر لا تجريح ولا قدح في صحته، فإذا كان متيقنا من كل ذلك مصدقا بما جاء في ظاهر عباراته، فلا مجال لأدنى ريب وعليه فلا حاجة له إلى الأدلة العقلية!، لأن العقل دل على أن القرآن كلام الله وأن الرسول ﷺ هو المبعوث إلى أمته بالحق.

وعن عدم حاجة المسلم المؤمن بما جاء في القرآن والسنة إلى علم الكلام يقول ابن العربي: «فالعامة - بحمد الله - سليمة عقائدهم لأنهم تلقوها، كما ذكرناه، من ظاهر الكتاب العزيز، التلقي الذي يجب القطع به. وذلك أن التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم. وليس الغرض من العلم إلا القطع على المعلوم انه على حد ما علمناه، من غير ريب ولا شك. والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر، أنه جاء به شخص ادعى أنه رسول من عند الله تعالى وأنه جاء بما يدل على صدقه،... [و]ما

(1) ف. م. عثمان يحي، ج1، ص. 154.

استطاع أحد على معارضته أصلا. فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا، وأنه جاء بهذا القرآن... واخبر أنه كلام الله. وثبت هذا كله عندنا تواترا. فقد ثبت العلم به أنه النبأ الحق والقول الفصل. والأدلة سمعية وعقلية»[1]. إذن في القرآن الغنية عن الآراء الكلامية المدعمة بالحجج العقلية لأن القرآن كله يقين فهو الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...﴾[2]

وللتدليل على مشروعية ما ذهب إليه من موقف حائل دون اشتغال العامة من المسلمين بعلم الكلام أن الرسول ﷺ لما سأله بعض اليهود أن ينسب لهم ربه نزلت سورة الإخلاص[3]، فاثبتت وجود الله ونفت عنه العدد وأثبتت الأحدية له، كما نزهته عن التجسيم وعلى أن يكون له والد وولد، ونفت عنه الصاحب والشريك، وبعد ما جاء في سورة الإخلاص من تنزيه يستغرب ابن العربي من أن «يطلب صاحب الدليل العقلي البرهان على صحة هذه المعاني بالعقل وقد دل على صحة هذا اللفظ.»[4] ولكن عند ذكر هذه السورة على أنها سورة التوحيد وأنها تغني عن أي استدلالات عقلية تبرهن على وجود الله وعلى أحديته وعلى تنزيهه بالشكل الذي يليق بالكمال الإلهي، نلاحظ أن ابن العربي سمح لنفسه التعمق في هذه السورة والوقوف على معانيها أكثر من غيره وخاصة في مسألة الهوية والأحدية والتي تميز بها في فكره الصوفي الرمزي، ففي الوقت الذي يقول فيه أن هذه الآية تكفي للتدليل على التوحيد بمعناها الظاهري يذهب ابن العربي بها بعيدا في رمزية موغلة في الباطن، بدءا بفكرة الهو إلى فكرة التفرقة بين أحدية يتفرد فيها الإله بالذات وبين فكرة الإله الواحد بالذات ذي الصفات والأسماء الظاهرة

---

(1) ف. م. عثمان يحي، ج 1، ص. ص. 154 - 155.

(2) سورة فصلت، الآية 42.

(3) يؤكد الطبري في تفسيره لسورة الإخلاص أن سبب نزولها كما جاء في حديث نبوي عن قتادة قال جاء ناس من اليهود إلى النبي فقالوا انسب لنا ربك فنزلت قل هو الله أحد حتى ختم السورة/- الطبري: جامع البيان، ولكن ليست هذه الرواية الوحيدة الواردة في التفاسير عن سبب نزول سورة الإخلاص وإن كانت جميع الروايات متقاربة من حيث أنها سورة جاءت إجابة لتحد عقدي عن صفات الله، من قبل المشركين سواء كانوا يهود كما في الحديث الذي أورده الطبري أو كانوا من أهل الكتاب، دون تدقيق.

(4) ف. م. عثمان يحي، ج1، ص. ص. 155 - 156.

في المقـــدورات والموجودات، كظهور وسريان العدد واحد في الأعداد أو كسريان وظهـــور الألف في سائر الحروف، دون أن يكون العدد خمسة هو الواحد مثلا ولا غـــنى للخمسة عن الواحد، وكذلك الشأن بالنسبة للألف فليست الباء هي الألف ولكن لا باء دون ألف، وفي الحالتين هناك رمز للتفرد الإلهي وتوحيده توحيدا يؤمن بظاهـــر النص الذي جاءت به سورة الإخلاص ويتوغل في باطن أعطاه الكشف، وعلى العقل قبوله.

وبعـــد قدســـية الـــنص قرآنا وسنة، المغني عن ظهور علم الكلام، جاء دور الـــصحابة والتابعين في الرد على المبتدعة، ثم ظهر من بعدهم علماء الكلام من أهل الـــسنة والجماعـــة "الأشـــاعرة" الذين انبروا للرد على المبتدعة وعلى مؤلفاهم بما يـــضاهيها، بـــل ويفوقها كما ونوعا، وبالحجة العقلية المنسجمة مع النص ظاهرا وباطـــنا، ومن هؤلاء ابن العربـــي نفسه، الذي وإن نهى عن الاشتغال بعلم الكلام غـــير أنـــه أجاز بإمكانية وجود علماء بأصول الدين ولو واحدا متمكنا من علم الكـــلام علـــى العقيدة السنية في البلد الواحد، وابن العربـــي يعتقد في نفسه أنه المـــؤهل في زمنه أن يتكفل بتبيين الآراء العقدية الصحيحة باستعمال الحجة العقلية لأنه متمكن منها ولأنه يعرف حدود ومجالات استعمال العقل كأداة معرفية، ولأنه مـــتمكن من منهج كشفي يستوعب كل خطوات ونتائج المنهج العقلي. لهذا كثيرا مـــا تحـــدث عـــن المسائل الكلامية المختلف فيها بين الفرق، وحتى بين الأشاعرة أنفـــسهم، وخـــالفهم في بعض المواقف ولم يكتف بذلك بل خص آراءه الكلامية بكتاب عنوانه: "رد المتشابه إلى المحكم"[1].

وهـــو كـــتاب يجمل ابن العربـــي فيه ويفصل في أهم المسائل العقدية المثيرة للجدل بين الفرق الكلامية، محاولا فيه تقديم العقيدة الصحيحة الموجودة في الكتاب والـــسنة، مـــن خلال إرجاع المتشابه إلى المحكم بمنهج يوفق بين أشعرية توسطية وصـــوفية رامـــت الجمع بين الظاهر والباطن، أو تنتقل من ظاهر إلى باطن لا يخل بـــالمعنى الظاهر كما لا يتجمد عند معنى ظاهر ينأى بما تعرفه اللغة العربية من مجاز وكـــناية وســـائر ما جرى عليه اللسان العربـــي، كل ذلك في نسق يسعى به ابن

---

(1) ابن عربـــي: رد المتشابه إلى المحكم، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، 1988.

العربي إلى أن لا يتعارض مع ظاهرية ابن حزم المنتشرة في العهد الموحدي، العهد الذي تشبع فيه ابن العربي بالكثير من مميزاته على المستوى العقدي والفقهي، كما تشبع به الكثير من فقهاء وفلاسفة المغرب الإسلامي الذين عرفتهم هذه الفترة.

لهذا جاء كتابه هذا "رد المتشابه إلى المحكم" ردا على من يزعم التمسك بمذهب السلف فيدع أي تأويل للآيات المتشابهات في أسمائه تعالى وفي صفاته، ويبقيها على ما يعطيه ظاهر لفظها، دون صرفها عن ذلك ودون «التعرض إلى شيء منها بتأويل»[1] أن كل ذلك بدعة ما كانت في عهد الرسول ﷺ ولا مع صحابته، ويأتي ما جاء في هذا الكتاب نموذجا للمساهمة الأكبرية الكلامية، متممة لما تضمنته "الفتوحات المكية"، و"إنشاء الدوائر" وما جاء مبثوثا في مختلف الرسائل، لأن ابن العربي ولو في خوضه في المسائل الكلامية لا يسميها بالكلامية ولا ينسبها لعلم الكلام بل يطرحها ضمن تلقين أو عرض العقيدة التي يراها صحيحة تلقاها صاحب الفطرة السليمة والقلب العاكس للحقائق الإلهية اليقينية. وهي حقائق تؤيدها النصوص الصريحة ظاهرا وباطنا المدعمة بكشف ولا يعارضها العقل السديد السليم، وإلى مثل هذه النصوص يؤول كل ما تشابه من الآي ومن الأحاديث النبوية الشريفة. والعقيدة الصحيحة في نظر ابن العربي هي عقيدة أهل السنة والجماعة، وبناء على هذا الموقف الجامع، المميز لفلسفة ابن العربي في الجمع لأجل الكمال، بين رأيي الرفض والقبول المشروط، أو بين الموقف الرافض لعلم الكلام بوجه والممارس له بوجه آخر وفق مقتضيات معينة، يتحدد مفهوم ابن العربي لعلم الكلام.

---

(1) المصدر السابق، ص. 98.

# ثانيا - مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده عند ابن العربـــي

علـــم الكـــلام في نظـــر ابن العربـــي هو علم يدافع به صاحبه عن العقيدة الإســـلامية باســـتخدام النظر ضد الكافرين به والحاملين لتحد عقدي ضده وضد أصـــوله الإيمانـــية أوضد بعضها وأيضا لمواجهة الذين انحرفوا عن عقيدة أهل السنة والجماعـــة وابـــتدعوا أمورا عقيدية لم نرد في الكتاب والسنة بهدف إرجاعهم إلى ســـواء السبيل أولفضح معايبهم وانحرافاتهم العقدية. فعلم الكلام لم يستحدث في الملـــة لذاته أو لحاجة العلماء إليه، وفي هذا الصدد يقول ابن العربـــي مبينا الهدف. م. ن علـــم الكلام في نص يتضمن أيضا أهم موضوعات هذا العلم: «وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه إرداعا للخصوم، الذين جحدوا الإله أو الصفات، أو **بعض الصفات**، أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم، أو إعادة إلى الجسام بعد المـــوت، أو الحـــشر والنـــشر، وما يتعلق بهذا الصنف. وكانوا (الخصوم) كافرين بالقـــرآن، مكذبين به، جاحدين له. فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم، على الطريقة التي زعموا أنها أدلتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة. حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم.»[1]

يتفق إذن مفهوم ابن العربـــي لعلم الكلام بشكل عام مع جل التعريفات الـــتي تجمـــع على أن هذا العلم، أو ما عرف أيضا بعلم أصول الدين، أو علم التوحـــيد، الفقه الأكبر، علم الجوهر والعرض الخ... من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، هو للدفاع عن العقائد الإيمانية ونصرتها بالحجج العقلية ورد الشبه عنها، ولكنه يتفق بشكل خاص مع نظرة الغزالي المتعددة الأوجه لعلم الكلام، أو علـــم التوحيد، حيث جعله في تصنيفه للعلوم ضمن "الرسالة اللدنية" على رأس العلـــوم فعـــده أول علم شرعي «ينظر في ذات الله تعالى وصفاته... وفي

(1) ف. م. عثمان يحي، ج1، ص. ص. 156 - 157.

أحـــوال المـــوت والحـــياة... والبعث والحشر... ورؤية الله...»[1] باستخدام المنهجين النقلي والعقلي.

وفي المـــنهج العقلي يجعل المنطق أهم أداة يستخدمها علم الكلام لاعتقاده بأن المـــنطق يعـــصم الذهن من الوقوع في الزلل، ولاعتقاده بأن«كل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار.»[2] ولكنه علم خاص لا يجب على العامي التقرب منه لأن العامي لا يقدر على أغواره ولو بمعية عالم، وعلى العالم أن لا يخوض في هذا العلم في حضرة العامة من الناس، فهـــو علم شرعي يستخدمه العالم في الرد على المبتدعة أومن يريد أن يضل الناس بنظـــر فاســـد منحـــرف عن عقيدة أهل السلف، لهذا ما جاء علم الكلام في نظر الغـــزالي كمـــا اعتقد به بعد ابن العربـــي إلا من أجل: «حفظ عقيدة أهل السنة وحراســـتها مـــن تشويش أهل البدعة.»[3] وما علماء الكلام إلا طائفة أنشأها الله «وحـــرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[4]

في مفهوم ابن العربـــي لعلم الكلام والذي يتفق كما رأينا مع مفهوم الغزالي، مع تركيز أكثر على المنهج العقلي بحكم أنه علم موجه للمبتدعة والذين لم يكتفوا بيقينـــية ظاهر النص وبحجيته، وبالإضافة إلى تحديد المنهج العقلي الذي يتبعه عالم الكلام يتضمن هذا التعريف أيضا ضبطا لموضوعه والمتمثل في قضايا عقدية كثيرا ما أثـــارت خلافـــات تـــسببت المواقف. م. نما بتغليب منهج معين إلى ظهور الفرق الإسلامية المتعددة والمختلفة، هذه القضايا هي: أدلة وجود الله وتوحيده والصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، والجبر والاختيار، أو مسالة العدل الإلهي، وخلق القرآن، والنـــبوة ومسألة قدم العالم وحدوثه، ورؤية الله ومسألة البعث وحشر الأجساد...

---

(1) الغزالي: الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج3، ص. 96.

(2) الغزالي: معيار العلم في عن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص. 27.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988، ص. 336.

(4) الغزالـــي: المـــنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 38.

إلى غـــير ذلك من المسائل التي وإن لم يذكرها ابن العربـــي في نصه إلا أنه تناولها بالدراســـة وحدد منها موقفه العقدي السني الأشعري في كثير من الأحيان المتلائم، أو المؤول إلى درجة يتلاءم فيها مع باطنيته الصوفية في كل الأحوال.

إن كـــون علـــم الكلام علما يدافع عن عقيدة أهل السلف كما أقره الغزالي وأكده ابن العربـــي هو ما أكده فيما بعد ابن خلدون، محددا لمنهجه العقلي، كما فعل ابن العربـــي، حيث ضبط مفهوم علم الكلام في مقدمته بقوله: «علم يتضمن الحجـــاج عـــن العقائـــد الإيمانـــية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعـــتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة.»[1] و لم يكتف بذلك بل جعله بمثابة المهمـــة المنتهـــية، لأن الـــدفاع عن العقيدة تم التكفل به من علماء أشاعرة أمثال الجويني[2] (419/1028 – 478/1085) والغزالي وغيرهما، لهذا قال: «وعلى الجملة فينبغـــي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالـــب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم

---

(1) ابـــن خلـــدون (عـــبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1984، ص. 458. وفـــي موضـــع آخـــر مـــن مقدمـــته، ص. 466، قال ابن خلدون محددا منهج وموضوع علم الكلام فقال: «بالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعـــد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك.»

(2) هـــو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبـــي محمد عبد الله... بن حيوية الجويني، نسبة إلى جـــوين ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، أشعري الأصول، شافعي الفروع، والده أبو محمد الجوينـــي، شيخ الشافعية (المتوفى 438هـ/1046م)، درس على والده الفقه، وبرع فيه حتى خلفه في التدريس، ثم درس علم الأصول على أبـــي القاسم الإسكافي الإسفراييني، ثم سافر إلـــى بغـــداد، ثم إلى مكة والمدينة حيث جاور أربع سنوات يدرس بالحرم المكي وبالمسجد النبوي حتى لقب بإمام الحرمين، ولما عاد إلى نيسابور بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامـــية لمواجهة الفكر الإعتزالي والشيعي، وبقي بها مدرسا وخطيبا مدة ثلاثين سنة، لم يـــزاحمه ولـــم ينافـــسه على المنبر أحد، وكان يحضر درسه قرابة الأربعمائة طالب، كان الغزالـــي أحـــدهم وهو الذي شهد له بالنبوغ، بل وبالتفوق حتى أنه كان أهلا لخلافته. ومن تـــصانيف الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، وتلخيص التقريب والإرشاد، والعقيدة النظامية ومدارك العقول، وكتاب تلخيص نهاية المطلب، وغياث الأمم في الإمامة، وغنية المسترشدين...
– ابـــن خلكـــان: وفيات الأعيان، ج3، ص. ص. 168، 170. وكذلك: – ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص. 128.

فيما كتبوا ودونوا الأدلة إنما احتاجوا حين دافعوا وانصرفوا وأما الآن فلم يبق منها إلا كـــلام تنـــزه البارئ عن كثير إيهامه وإطلاقه»[1] وهو فيما يبدو يعكس واقعا زال فـــيه التحدي العقدي لضعف المسلمين عامة؛ لأن التاريخ يثبت أن عصر ابن خلـــدون هو عصر الاختلافات وكثرة البدع والفتن التي تحتاج إلى علماء يدافعون عـــن العقـــيدة بـــصفائها الأول، وهـــو الواقع نفسه الذي ربما يبرر وجود علماء متـــشددين في ضـــرورة التمسك بالنص وبظاهره ومحاربة كل أشكال البدع دون التفـــرقة بـــين المستحسن منها والمستهجن، فكل بدعة في نظرهم ضلالة كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية، وتلميذه ابن القيم الجوزية.

ومـــثل هذا الحصر لعلم الكلام في أنه جاء ليدافع عن مذهب بعينه دون سائر المـــذاهب، أو اعتبار سائر المذاهب خارج دائرة علم الكلام أو أن هذا العلم وجد لمواجهة انحرافات باقي المذاهب الكلامية، جعلته تعريفا ذي دائرة ضيقة لا يرقى إلى شمولية تعريف أبـــي نصر الفارابـــي لهذا العلم، حيث قال: «صناعة الكلام ملكة يقـــتدر بهـــا الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتـــزييف. م. ا خالفهـــا بالأقاويل.»[2] ولا غرابة في ذلك لأن الفارابـــي لأجل ضـــبطه لمفهوم علم الكلام وسائر العلوم السائدة في عصره وتحديد معالمها ومجالاتها خـــص بلقب المعلم الثاني، وقد جاء تعريف الفارابـــي خاليا من التعصب لمذهب بعيـــنه، كمـــا شمل الدفاع عن الدين أصولا وفروعا، ليس بمعنى الخلط بين علمي الكـــلام وأصـــول الفقـــه، وإنما عالم الكلام يرمي إلى الدفاع عن الإسلام معتقدا وممارسة، فهو يذود عن الفقه وعن اجتهادات الفقيه بما أنها جزء من الدين دون أن يـــتدخل في الاجـــتهاد، وإذا فعل ذلك كان فقيها من حيث اجتهاده لا من حيث نصرته له.

وشمولـــية تعريف الفارابـــي لعلم التوحيد تكمن أيضا في أنه لم يحدد منهجا بعيـــنه أو مـــنهجين للـــدفاع عن الدين عقيدة وشريعة، وإنما أبقى المجال مفتوحا لاستخدام أي وسيلة كلامية يرى صاحبها أنها تؤدي الغرض الذي من أجله وجد

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص. 467

(2) الفارابـــي (أبـــو نصر): إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3، 1968، ص. 131.

هـــذا العلم، وقد أحصى لنا الفارابـــي جملة من الطرق التي يتبعها، أو يتبع بعضها علمـــاء الكلام على اختلافهم في كتابه "إحصاء العلوم" بدءا بالنص قرآنا وسنة إلى العقـــل ثم إلى الجمع بينهما إلى غير ذلك من المناهج وصولا حتى إلى اتباع أسلوب الكذب إذا كان في ذلك نصرة للدين بوجه ما.

والهـــدف. من علم الكلام السني الأشعري في نظر ابن العربـــي ليس الدفاع عـــن العقـــيدة والرد على المبتدعة أو أصحاب النظر من الفلاسفة الذين يطرحون أفكـــارا عقدية قد لا تنسجم مع العقيدة الصحيحة، فحسب، فالرد والدفاع ليس لذاتهما، بل هما من أجل إرجاع المبتدع أو صاحب النظر الذي ظل أو راوده شك في معـــتقده إلى سواء السبيل، من خلال الإقناع بالحجة العقلية، ذلك لأن استعادة مـــؤمن أو مسلم حاد عن الصواب إلى حظيرة أهل السنة والجماعة بالإقناع أفضل بكـــثير مـــن ترهيبه أو إرجاعه عنوة فيصبح في وجوده الضرر بين الجماعة؛ لأنه ســـيبطن مالا يظهر أو يعتقد بشيء عن غير قناعة، لهذا كله قال بان العربـــي عن الهـــدف. م. ن استعمال النظر في العقائد: «فمهما برز في ميدان المجادلة بدعي برز له أشعري، أو من كان من أصحاب النظر. ولم يقتصروا على السيف. رغبة منهم وحرصـــا علـــى أن يـــردوا واحدا إلى الإيمان، والانتظام في سلك أمة محمد ﷺ بالـــبرهان. إذ الـــذي كـــان يأتي بالأمر المعجز على صدق دعواه، فقد فقد، وهو الرسول - عليه السلام.»(1)

هـــنا يـــشير ابن العربـــي إلى قوة حجية النص وأفضليته على الحجة العقلية، فالرســـول ﷺ كان يضبط التصورات العقدية بالنص قرآنا وبحديثه وسنته؛ لأنه ما كان ينطق عن الهوى، وبهديه استنار الصحابة الأوائل، لقرب عهدهم به، ولمعرفتهم بخـــبايا القرآن ولتمكنهم من معاني ألفاظ اللغة العربية ومن أسرار محسناتها البديعية. فلـــم يكن يثير فيهم المتشابه من آي القرآن ومن الحديث النبوي ما يزعزع يقينهم وثقتهم المطلقة في المحكم من النص قرآنا وسنة، فكانوا حكماء يتلقون الحكمة من معيـــنها الـــصافي، فهـــم الذين قال عنهم وعن عقيدتهم الغنية عن علم الكلام ابن العربـــــي: «وقد كان للصحابة رضي الله عنهم من هذا المشرب أصفاه وأعذبه،

(1) ف. م. عثمان يحي، ج1، ص. 157.

ومـــن العلم بالكتاب والسنة أزكاه وأطيبه... يعلمون الناسخ والمنسوخ بالمعاصرة، وأسباب النـــزول بالوقائع، ويفهمون ما أودع في مواقع التركيب وأساليب البيان بالطـــباع... يتدبـــرون القرآن ويردون المتشابه إلى معنى المحكم... ولأجل ذلك لم يـــنقل عنهم اعتناء بإيضاح آيات الأسماء والصفات، ولا أكثروا السؤال عنها بعد اشـــكالها بحسب لغتهم، ولاتساع مجال أفهامهم في معانيها الصحيحة.»[1] وكان هذا واقع عهده ﷺ وعهد صحابته والتابعين قريبـــي العهد بالوحي.

أما بعد وفاته ﷺ ورحيل الرعيل الأول من الصحابة ثم من التابعين، واعتناق شـــعوب غـــير عربية الإسلام أشكل على الناس فهم القرآن وصعب عليهم إدراك أوجـــه اســـتعمالات ألفاظ العربية خاصة وأن الأمر الجلل المعجز في الإسلام هو كـــتاب الله والذي لا يدرك مراميه على أكمل وجه من كان غريبا عن العربية التي نـــــزل بها متحديا ومعجزا فصاحة اللسان العربـــي في أوج عطائه وقمة إبداعه، ولمثل هذا العجز في الإدراك تغذت دواعي ظهور علم الكلام، وعن انقطاع الوحي بـــوفاته ﷺ وضعف الحكمة بانقراض أصحابه وبوادر الخوض في المسائل الكلامية قـــال ابن العربـــي: «فلما انقطع بموته ﷺ عن ظواهر الأسماع مدد روح الوحي، وعفت عهود الوقائع بانقراض علماء الصحابة، رضي الله عنهم، وضعف استنباط المتشابه من المحكم بمخالطة النبط[2] والعجم المعنى الواضح بملابسة العجم، وحصل التمـــريج في القلـــوب فزاغت وحجبت عن هواتف الغيب، وكثر الكلام فيما لا

(1) ابن عربـــي: رد المتشابه إلى المحكم، ص. ص. 98 – 99.

(2) كلمـــة مـــشتقة من نبط الماء: نبعه، ومنه الاستنباط أي الاستخراج، والنبط اسم قوم نـــزلوا بالـــبطائح بـــين العـــراقين سموا نبطا لأنهم أنبطوا الأرض وحفروا الأنهار العظام، ملكوا العـــراقين قبل الفرس، ودام ملكهم أكثر من ألف سنة، لغتهم السريانية، هم أصناف يتألفون مـــن: السريانيين والكلدانيين والكسدانيين، ينسب إليهم اكتشاف. مبادئ صناعة الطب، وكان فيه" هرمس" الذي نقل الصنائع والعلوم إلى مصر ومنها إلى اليونان. ولمعرفة تفاصيل أكثر عـــن النـــبط يمكن الرجوع إلى: – الخطيب البغدادي (أبو بكر المتوفى سنة 463): تاريخ بغـــداد، دار الكـــتب العلمية، بيروت، ج1، ص. 57./– ابن الجوزي (أبو الفرج ت 597): المنتظم في تاريخ ملوك الأمم، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412/ 1992، ج1، ص. 162./– ابـــن أبـــــي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نـــزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص. 18./– الرازي (محمد بن أبـــي بكر ت 721): مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، 1415/1995، ص. 268.

يعـــني، فقـــل أبناء الحكمة، فهنالك ظهرت أرباب البدع، وأشكل معنى المتشابه، فاتبعه من في قلبه زيغ، وكاد الأمر يلتبس لو لا ما أيد الله به هذه الأمة من العلماء الـــوارثين، والـــسلف الـــصالح، فنهضوا لمناظرة أرباب البدع.»[1] و لم ترق تلك المناظـــرات في بـــداياتها إلى أن توصف بعلم، فلقد كانت مقتصرة على حل الشبه وتخطـــئة المبـــتدعة، ونهي الناس عن السؤال في الذات والصفات وسائر ما أصبح يعرف فيما بعد بالمسائل الكلامية.

ولكـــن برحيل هؤلاء أيضا ازدادت البدع، حسب ابن العربـــي، وأصبح المبتدعة يشكلون حلقات دروس، وتظهر لهم مصنفات تحمل أفكارهم المدعمة بحجـــج عقلية تبدو لهم صحيحة، وهنا إشارة واضحة إلى الفرق الكلامية التي قـــويت شـــوكتها وظهر لها النفوذ والتأثير، قد تكون المعتزلة وبعض الخوارج، ولهـــذا قام - حسب ابن العربـــي - ثلة من علماء أهل السنة والجماعة، للرد علـــيهم وبأســـلوبهم فكتـــبوا المصنفات التي تكشف. م. عايبهم وباستخدام حججهـــم، مع سداد وصحة في النظر، وهنا إشارة إلى الأشاعرة بزعامة أبـــي الحسن الأشعري، ثم الذين جاءوا من بعده كالباقلاني[2](توفي 403هـــ/1013م) الجـــويني والغـــزالي، يقـــول ابن العربـــي في هذا الصدد: «... وكان هذا في عـــصرهم مغنـــيا، لو لا أن المبتدعة دونوا بدعهم ونصبوا عليها أشراك الشبه والأهـــواء المـــضلة، فوفق الله الراسخين من علماء السنة فدونوا في الرد عليهم

---

(1) ابن عربـــي: رد المتشابه إلى المحكم، ص. ص. 99 - 100.

(2) هـــو القاضـــي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، وجرت العادة على تسميته الباقلاني، بـــصري ثـــم بغدادي، تتلمذ على أصحاب أبـــي الحسن الأشعري، محدث ورأس المتكلمين الأشاعرة، قيل مالكي المذهب في الفروع وقيل شافعي، له مصنفات عديدة أهمها: التبصرة ودقائـــق الحقائق والتمهيد في أصول الفقه، وكتاب التمهيد، الوارد أيضا بعنوان: التمهيد في الـــرد علـــى الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، وشرح الإبانة وغير ذلك من المجامـــيع الكـــبار والـــصغار ومـــن أحسنها كتابه في الرد على الباطنية الذي سماه كشف الأسرار وهتك الأستار. امتدحه الدارقطني، وذكره القاضي عياض بلقب" سيف السنة ولسان الأمة"، دافع عن السنة بمنهج الأشاعرة ودافع عن آراء الحنابلة العقدية حتى شهد له أحدهم علـــى أنـــه "ناصـــر الـــسنة والدين والذاب عن الشريعة" كتب زهاء سبعين ألف ورقة. - الذهبـــي: ســـير أعلام النبلاء، ج17، ص. ص. 190، 191. وكذلك: - ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص. ص. 350، 351.

الكتب الكلامية، وأيدوها بالحجج العقلية والبراهين المنيرة من الكتاب والسنة، إلى أن أظهر الله الحق على ألسنتهم.»[1]

وبهـذا تدعم، في نظر ابن العربـي، أسلوب الإقناع بجمال النص وبقدسيته بنظـرٍ يقرب المعنى بحسب ما تعود عليه الناس من استدلالات تُبنى على المحسوس والمتخـيل والمعقول، لهذا أصبح لدى علماء الكلام قناعة بأن رد الناس إلى عقيدة الفطرة السليمة بالحجج العقلية مع النقلية، هو بمثابة المعجزة التي كانت تبهر الناس وتقـنعهم بمـا ينـزل من وحي دون جدل وسؤال وإلى الوحي وإلى الله ترد كل الأمور المبهمة، ومن هنا كان «البرهان عندهم قائم مقام تلك المعجزة، في حق من عرفه. فإن الراجع بالبرهان أصح إسلاما من الراجع بالسيف، فإن الخوف يمكن أن يحملـه على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك. فلهذا رضي الله عنهم وضعوا علم الجوهر والعرض لا غير. ويكفي في المصر منه واحد.»[2] وفي موضع آخر من الفـتوحات يـبين ابن العربـي بأن علماء الكلام اجتهدوا وخيرا قصدوا، ولكن تركهم للكلام أنفع، بالرغم من أنه اعتبر علم الكلام علما شريفا من حيث نصرته للعقـيدة الصحيحة فقال: «... وأن علم الكلام – مع شرفه – لا يحتاج إليه أكثر الـناس، بل شخص واحد يكفي منه في البلد، مثل الطبيب... ولو مات الإنسان وهـو لا يعـرف اصـطلاح القـائلين بعلم النظر مثل: الجوهر والعرض والجسم والجـسماني والروح والروحاني، لم يسأله الله تعالى عن ذلك، وإنما يسأل الله الناس عمـا أوجـب عليهم من التكليف خاصة.»[3] ومن هنا وبالرغم من خصومة ابن العربـي التقلـيدية مع الفقهاء، إلا أنه أقر بأن المجتمع يحتاج إلى التعدد في علماء الشريعة بهدف تعليم الناس ما كلفهم بهم الشرع، ولا يحتاجون إلى علماء الكلام.

فـلا حاجـة لنا إذن، إلى الكثرة من علماء الكلام في نظر ابن العربـي لأن المسلم بفطرته يدرك المسائل العقدية وتغذي هذه الفطرة النصوص القرآنية، فيكفي القـرآن مصدرا لعقيدة صافية لا تشوبها شائبة ولا تحتاج إلى نظر يدفع عنها الشبه، وهـذا ما قصده ابن العربـي بقوله: «فإذا كان الشخص مؤمنا بالقرآن أنه كلام

(1) ابن عربـي: رد المتشابه إلى المحكم، ص. 100.

(2) ف. م. عثمان يحي، ج1، ص. 157.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص. 161.

الله، قاطعا به، فليأخذ عقيدته منه، من غير تأويل ولا ميل.»[1] فعلم الكلام مقرون بالضرورة بالتأويل ومحاولة الوصول إلى ما أشكل فهمه عند إمعان النظر أو بفعل مبتدع مشوش لعقيدة العامة. ولكن مثل هذه النظرة "الأشعرية" الملجمة للعوام عن الخوض في علم الكلام وحتى الخاصة لا يجب أن يكونوا كثرا، أو النظرة "السلفية" المحرمة الاشتغال بالكلية بعلم الكلام، قد تلائم الفرق أو المذاهب العقدية ذات الانتشار الواسع، أما الفرق التي يشكلها أتباعها أقلية، كأصحاب المذهب "الإباضي" مثلا، فحرصهم على أن يتعلم كل فرد منهم عقيدة مذهبه ويحفظها عن ظهر قلب شديد إلى درجة الوجوب.

من خلال ضبط ابن العربي لمفهوم علم الكلام ولمبررات وجوده، ومن قبله الفارابي والغزالي، نستخلص أن هذا العلم هو أيديولوجيا المسلمين بفرقهم، لأنه ومهما بدا من التعريف به أنه يدافع عن العقيدة أو عن الدين ككل، ومهما بدت موضوعاته ذات بعد تجريدي فلسفي، «إلاّ أن كل عالم كلام يدافع عن العقيدة بمذهبه؛ لأنه لكل عالم كلام مذهب ينتسب إليه، ولكل مذهب عالم كلام يُنظّر له ويحمي تصوراته، فالسنة والشيعة والإباضية لكل مذهبهم الكلامي. وكل منهم يزعم أنه من "الفرقة الناجية" وأن عقائده صحيحة متوافقة مع الفطرة السليمة»[2]. فلا تخلو دولة قامت في الحضارة الإسلامية وتاريخها من مذهب عقدي تتوكأ عليه، حتى أضحى علم الكلام أو علم أصول الدين بمثابة الفكرة المؤسسة للدولة. ونظام الحكم يتحدد بالمذهب العقدي لحكامه، كما أن أصحاب المذاهب من علماء الكلام لا يتوانون في البحث عن حاكم ينشر مذهبهم، ومن هنا كانت الدول تقوم بمذهب يحركها، لهذا يأتي الحاكم مسلحا بمذهب وخلفه ثلة من العلماء الذين يذودون عن هذا المذهب ويعملون على نشره، وأحيانا يبحث العلماء عن حاكم ينفذ لهم أفكارهم العقدية، أو يعملون على إعداده وتقديمه للقيام بذلك.

مجمل القول أن علم الكلام عند ابن العربي مثل ما هو عند الغزالي، علم استحدثه علماء من أهل السنة للدفاع عن عقيدة الفطرة الصافية، عقيدة أهل

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص. 157.

(2) ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، 2002، ص. 9.

السلف ضد المبتدعة المنحرفين في ذواقم المشوشين على العامة صفاء عقيدقم، باعتماد النظر أوالحجج العقلية المؤيدة لظاهر النص وحقيقته التي نزل بها، وموضوعه الذي يدرسه في صدد نصرة العقيدة كل ما مسه التحدي أو البدعة، أو كل ما أثير في مسألة المحكم والمتشابه في القرآن والحديث الشريف، ومن أهم المسائل التي تناولها المتكلمون بالبحث والنظر: التوحيد، الصفات، صفات الذات وصفات الأفعال والصفات الخبرية، علاقة الذات بالصفات، خلق القرآن، العدل الإلهي، رؤية الله، قدم العالم وحدوثه، علم الله بالجزئيات، بعث الأجساد... الخ. وتعتبر مسألة المحكم والمتشابه من أهم مبررات ظهور علم الكلام لأنها المسألة ألتي ففتحت المجال على التأويل أو أغلقته تماما وفي الحالتين تسببت في إثارة النقاش والجدال في المسائل المترتبة أو التي احتوتها الآيات المتشابهات، وهي مسائل لا يلجأ إليها علماء الكلام إلا عند الضرورة، وأما العامة فإلجامهم عنها أولى وأوجب على رأي الغزالي.

ولا شك في أن ابن العربي بما يزعم من تلقيه لفصوص الحكم والفتوحات الربانية هو المؤهل لأن يكون من القلائل الذين تحتاج إليهم الملة في الذود عن صحة العقيدة بالحجة العقلية لمن لا يقنعه إلا النظر، أو في حدود ما يسمح به المجال المتاح للعقل في المعرفة. لهذا ألف ابن العربي وخاض في أهم المسائل الكلامية التي توزع المسلمون بسببها في فرق تحاورت وتجادلت في مجالس دونت الكلام في المؤلفات التي تتبوأ مكانة هامة بين كل ما كتب في كل الفنون في التراث الإسلامي من حيث الكم، والتي لا تخلو من أثر الفلسفة اليونانية والشرقية القديمة سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

# ثالثا - نماذج من الآراء الكلامية عند ابن العربـــي

## - التوحيد عقيدة الإسلام:

لقد عرف علم الكلام بعلم التوحيد نظرا لأنه يدافع عن الإسلام الذي هو عقيدة التوحـــيد ضـــد كـــل أنواع الشرك أو الإلحاد، ضد التثليث المسيحي، ضد التجسيم الـــيهودي، ضد ثنائية الإله الزرادشتي والمانوي، بل حتى ضد المجسمة من المنتسبين إلى الإســـلام، وضـــد الـــذين غالوا في التنـــزيه خوفا من الوقوع في التشبيه فسقطوا في التعطيل والإبطال. والتوحيد في مفهوم ابن العربـــي هو حصول العلم في نفس العارف بـــان الله واحد لا شريك له، مع الضرورة معرفة معاني: الوحدة، والواحد والوحدانية والأحديـــة، والتي يجملها ابن العربـــي بقوله: «... والوحدة صفة الحق، والاسم منه الأحـــد والـــواحد، وأمـــا الوحدانية فقيام الوحدة بالواحد، من حيث أنها لا تعقل إلا بقـــيامها بالـــواحد... فهذا معنى التوحيد كالتجريد والتفريد، وهو التعمل في حصول الانفراد الذي إذا نسب إلى الموصوف به سمي الموصوف به فردا... فالتوحيد نسبة فعل مـــن الموحد يحصل في نفس العالم به أن الله واحد.»[1] ومن هذا النص وغيره يفهم أن معـــناي كثيرة تجتمع في كلمة التوحيد، وهو حصول العلم والاعتقاد بأن الله واحد لا شـــريك له، وفي تفصيل هذا التصور يجب على المرء أن يؤمن بأن الله واحد لا شريك لـــه، وبأن وحدانيته تعني أن لا صاحبة له ولا ولد ولا والد، وأما الأحدية فتعني التفرد وأن لاثـــاني لـــه، لأنه لو اكتفينا بالقول واحد فقط، لنجم عنه القول بأن سيليه الثاني والثالث، بحكم الترتيب العددي، ولكن الله أحد فلا ثاني له، ولا يمنع هذا من القول أن الـــثاني والـــثالث وكـــل الموجودات المعدودة المركبة العدد واحد جوهري فيها، لأنها مجمـــوعة آحاد، بينما أحدية الله لا تعدد فيها وغير قابلة للعد، لأن العد يوحي بالكثرة والكثرة دليل تركيب وحدوث ومن ثم فناء.

---

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 288.

وليبعد عن العقيدة الصحيحة كل الشبه لجأ ابن العربي كغيره من علماء الكلام إلى الخوض في مسألة التوحيد وما يتصل بها أو ما تتفرع عنه من قضايا بدءا بإثبات وجود الله، وإن كان لابن العربي موقفا خاصا من قضية تقديم الأدلة على الوجود الإلهي، إلا أنه يدرك صلة التوحيد بإثبات الوجود، حيث قال: «واعلم أن الكلام في توحيد الله من كونه إلها فرع عن إثبات وجوده، وهذا باب التوحيد» ومن باب التوحيد يتطرق ابن العربي كسائر علماء الكلام إلى جوهر علم الكلام، أو علم التوحيد وما اختلفت فيه الفرق الإسلامية وهي مسألة الصفات، ماهيتها وعلاقتها بالذات، وضمن الصفات مسألة الكلام وما يتبعها من قضايا كقضية خلق القرآن، ثم صفة الإرادة وما تعلق بها من قضايا كقضية الجبر والاختيار ومرتكب الكبيرة، إلى غير ذلك من المسائل الكلامية التي وإن بدت بمظهر فلسفي مجرد غير أنها وطيدة الصلة بعلم الكلام، بحيث لا تنفك عن الإلهيات المطروحة من وجهة نظر كلامية بخلفية عقدية راسخة في ذهن صاحبها سلفا ويسعى جاهدا للبرهنة على صحتها باعتماد النظر وغيره من المناهج المتاحة. خلافا للمسائل الفلسفية التي قد تطرح لذاتها ويبحث لها الفيلسوف عن حل بمنهج ملائم لتوجهه الفكري.

### 1 - بداهة الوجود الإلهي، وتوحيده:

يستغرب ابن العربي من الذي يتحدث عن أدلة وجود الله ويستغرب أكثر من الذي يجحد وجود الله، لهذا قبل أن يكلف ابن العربي جهده في البحث عن الأدلة يرد السؤال بسؤال، فيطلب من الذي يجحد الوجود الإلهي أن يثبت ذلك، وهنا يرى ابن العربي أن الذي ينكر وجود الإله هو الأعجز عن إثبات ذلك لأنه في تناقض كبير بين التنعم في خيرات الله ونعمه، والشقاء بعدم الاستدلال بالنِّعمة على المُنْعِمِ، لهذا قال في الأبيات الشعرية التي استهل بها الباب المعنون بـ: "معرفة مقام التوحيد" وهو الباب: الثاني والسبعون ومائة من الفتوحات المكية[1]:

| | |
|---|---|
| أحد ما مثله أحد | بجمال النعت منفرد |
| فاعجبوا من حكمة وجدت | نعم والرحمن ما وجدوا |
| هكذا التوحيد فاعتبروا | واحد في واحد أحد |

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 288.

واستغراب ابن العربي من الذي يجحد وجود الإله أو يشرك به نابع من اعتقاده أن الإنسان بفطرته السليمة يعلم بالوجود الإلهي الواحد الذي لا شريك له، فهو من جنس العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، إلا إذا شوشت فطرته السليمة بتهويد أو تنصير وبغير ذلك من العقائد، أو انتاب الشخص مرضا شكيا كما حدث للغزالي، وقد شك حتى في الضروريات، غير أنه لما شفاه الله من مرضه بنور إلهي قذفه في قلبه، لا بنظم الأدلة وإقامة البراهين العقلية، استعاد ثقته بالضروريات العقلية أولا[1].

لكن مثل هذا الكلام لا شك في أنه لا يروق للفلاسفة والمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن معرفة الله من حيث وجوده وصفاته لا تكون إلا بالعقل وبإعمال النظر باستدلالات مختلفة تؤدي إلى تثبيت فكرة "الوجود" و"الصفات الإلهية" في الذهن، وفي هذا الصدد ذهب المعتزلة إلى أن أول ما أوجب الله على الإنسان وجوبا عقليا هو: «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[2] وللبرهنة على أن معرفة الله مكتسبة ليست فطرية ويجب أن تكون بالنظر ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي[3] (ت415/1025) إلى القول: «والذي يدل أن العلم بالله تعالى ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي،

---

(1) قال الغزالي في هذا الشأن: «... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقا بها... ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» - المنقذ من الضلال، ص. 32.

(2) عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ج1، ص. 01.

(3) هو أبو الحسن عبد الجبار بن خليل الرازي، الهمذاني، الأسد آبادي، عمر قرابة الدهر، تتلمذ على يد جهابذة المعتزلة كأبي إسحاق إبراهيم بن عياش وأبي عبد الله الحسين بن علي حتى أضحى شيخ الاعتزال، وهو محدث فقيه على مذهب الشافعي، تولى منصب قاضي قضاة الدولة البويهية بتعيين الصاحب بن عباد بالري، من تصانيفه: كتاب دلائل النبوة، المغني وشرح الأصول الخمسة.

- الشيباني (محمد بن عبد الواحد): الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفدا عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1995/1415، ج8، ص. 142. وكذلك: ابن العماد: شذرات الذهب، ج 2، ص. ص. 202 - 203.

قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون مــتولدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضا من فعلنا...»[1] كل هذا بمعنى أن أنه لا فطرة ولا علم ضروري في معرفة الله، بل يجــب على الإنسان بما هو عاقل أن يعمل نظره لإدراك وجود الله وصفاته ومن ثم توحيده وعبادته كما أمر شرعا، وفي انسجام مع هو واجب عقلا.

بيــنما العاقــل، حسب ابن العربــي، هو الذي يدرك من نفسه الإله إدراكا مباشــرا دون مقــدمات أو براهين، وحتى الاختلاف والصراع الكلامي في مجال الإلهيات مع الخصوم سواء من أصحاب العقائد التي رفعت تحدياتها في وجه عقيدة التوحيد أو من علماء الكلام، لم يكن في نظر الشيخ الأكبر في الوجود الإلهي بقدر مــا كان في توحيده بوجه عام، وفي صفاته أو بعض صفاته سواء مع المشركين من الوثنــية أو أصحاب التثنية أو أصحاب التثليث أو حتى مع علماء الكلام من سائر الفرق الكلامية المتفرقة بسبب الموقف. من مسألة الصفات الملازمة لمبدأ التوحيد.

ويــرجع ابــن العربــي اختلاف الفرق الكلامية في التوحيد وما تعلق به مــن مــسائل، إلى إعمــالهم الفكــر تعمدا وابتداعا، أو من أجل الرد على المشركين والمبتدعة، وفي كل الأحوال سبب إعمال العقل في نظر ابن العربــي إلى تفــرق المــسلمين فرقا كلامية متعددة ومختلفة، لا تنم عن ضرورة توحد المــسلمين في عقائــدهم، والأدهى والأمر في نظر ابن العربــي أنه وبحجة كل فــرقة في الدفاع عن العقيدة الصحيحة في نظرها بإعمال الفكر والاستدلالات العقلــية وقعــت في الخــلاف حــتى بين أعلام الفرقة الواحدة فتشكلت فرق داخــل الفــرق واخــتلف في المعتــزلة: "النظام"[2](ت231هــ/845م) عن

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ج1، ص. 11.

(2) هــو إبــراهيم بــن سيار، لقب بالنظام لأنه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز أيام فقره، أخذ الاعتزال عن خاله أبــي الهذيل العلاف، إليه تنسب فرقة النظامية من فرق المعتزلة، والتي تقول بأن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا يقدر أن يزيد أو يــنقص فــي الــثواب أو في العقاب في الآخرة، نشأ النظام بالبصرة وأقام ببغداد، انتقد الجبــرية والمــرجئة، حــيث قال بخلق العباد لأفعالهم، ليثبت العدل الإلهي، كان مغال في التنــزيه كغيره من المعتزلة فاتهم بالتعطيل والإبطال. من تلامذته الجاحظ./- الجرجاني: كتاب التعريفات، ص. 311. وكذلك: - جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص. 621.

"العلاف"[1] (ت 235هـ/849)، كما اختلف في الأشاعرة: "الجويني" عن "الأشعري"، وتاهت الحقيقة بين تعدد الآراء والأفكار.

عن تعدد الفرق بسبب المنهج العقلي وبغض النظر عن صحة عقائدها، يقول ابن العربي: «... إنك تعلم قطعا أن دليل الأشعري في إثبات المسألة التي ينفيها المعتزلي هو الحق وأنه شبهة عند المعتزلي. ودليل المعتزلي الذي ينفي به ما يثبته الأشعري شبهة عند الأشعري، ثم إنه ما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به وهم فيه مختلفون، وإن اتصفوا جميعهم مثلا بالأشاعرة... وكذلك المعتزلة، وكذلك الفلاسفة في مقالاتهم في الله وفيما ينبغي أن يعتقد، ولا يزالون مختلفين مع كون كل طائفة يجمعها مقام واحد واسم واحد وهم مختلفون في أصول ذلك المذهب الذي جمعهم.»[2] وبهذا يكون الخوض في المسائل الكلامية بإعمال النظر سلبي بجملته؛ لأنه يؤدي إلى الاختلاف والشقاق بغض النظر عمن صحت عقيدته.

والبديل عند ابن العربي هو ترك السؤال والالتزام بالنص وبدلالته الصحيحة الموافقة للعقل الذي يسلم بدوره بها دون عناد ومكابرة، لأن رؤيتنا هي القابلة للخطأ والمناقشة، أو على الأقل ترك أقلية فقط من العلماء ترد على المشركين والمبتدعة. وفي مقابل ذلك على الغالبية، أو على الكل التسليم بالنص والبقاء على الفطرة السليمة. ودليل صحة العقيدة بإتباع النص في رأي ابن العربي هو اتفاق الأنبياء فيما جاءوا به، مقابل اختلاف علماء الكلام حول ما جاء في دين واحد، بل اختلفوا فيما بينهم في الفرقة الواحدة، وهنا يقول ابن العربي: «... رأينا المسمين رسلا وأنبياء، قديما وحديثا، منذ آدم إلى محمد ومن بينهما - عليهم الصلاة والسلام - ما رأينا أحدا منهم قط اختلفوا في أصول معتقدهم في جناب الله، بل كل واحد منهم يصدق بعضهم بعضا، ولا سمعنا عن أحدهم

---

(1) هو أبو الهذيل العلاف، محمد بن هذيل بن عبيد الله البصري شيخ المعتزلة توفي وله نحو من مائة سنة، إليه تنسب فرقة الهذيلية، إحدى فرق المعتزلة، قال بأن الصفات هي عين الذات، وقال بفناء أهل النار، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال. اختلف في سنة وفاته بين 225هـ و227هـ و235هـ./- الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج10، ص. 543. وكذلك: - ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، ج1، ص. 85.

(2) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 82.

أنه طرأ عليه في معتقده وعلمه بربه شبهة قط، فانفصل عنها بدليل... ولا اختلف. منهم واحد عن الآخر.»[1] فاتفاق الأنبياء في نظر ابن العربي راجع إلى أحادية المصدر المعرفي وهو ما يتلقوه من الإله مباشرة أنوارا إلهية لا تشوبها شائبة.

وبين الأنبياء والصوفية أولياء الله اشتراك في تلقيهم المعرفة كشفا في أنوار إلهية، لهذا اعتقد ابن العربي أنه بعد انقطاع الوحي حل الكشف. محله، فهو الموصل إلى إزالة كل الشبه وتوكيد كل ما جاء في النص حول العقيدة، ودليل ذلك اتفاق الصوفية كاتفاق الأنبياء في العقائد فلا تجد الخلافات بينهم كما هو الحال بالنسبة لعلماء الكلام والفلاسفة، يقول ابن العربي: «... وكذلك أهل الكشف المتقون من إتباع الرسل ما اختلفوا في الله، أي في علمهم به، ولا نقل عن أحد منهم ما يخالف به الآخر من حيث كشفه وإخباره لا من حيث فكره، فإن ذلك يدخل مع أهل الأفكار؛ فهذا مما يدلك على أن علومهم كانت أنوارا لم تتمكن لشبهة أن تتعرض إليهم جملة واحدة. فقد علمت أن النور اختص بأهل النور وهم الأنبياء والرسل ومن سلك على ما شرعوه... ولزموا الأدب مع الله، فهم على نور من ربهم.»[2]

والذي يفهم من كل هذا إن ابن العربي يزعم أنه مؤهل للحديث عن التوحيد والصفات لالتزامه بالنص ولسلامة فكره المقيد بالنص ثم المدعم بالكشف فهو المتيقن من علمه بالله وبصفاته وبأمور أخر لا يصرح بها، وإذا أعمل النظر ففي حدود ما هو متاح له كوسيلة معرفية لها مجالها المعرفي الرحب المناسب لطاقتها، في حدود ما هي ميسرة له، وفي حدود طاقة وقدرة الأدوات التي في خدمة قوة العقل، كالحس والخيال... وفي الإلهيات أعطى للعقل الحرية في الخوض فيما يوجد من مناسبة فكرية بين العقل والألوهية، وهي ممكنة التحقق «شريطة أن يهدف العقل أو الفكر إلى معرفة الله من حيث صفاته وأسماؤه، وما يمتنع عن الاتصاف به – أي السلب – لأن العقل هنا كدال، هدفه إثبات حقائق إلهية (مدلول) لها تجسيد في الواقع، فمظاهر القوة الإلهية والإبداع مثلا، موجودة في الطبيعة، والبراهين

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص. 82.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص. 82.

الوجودية التي تثبت هذا موجودة أيضا. فكل مخلوقات الله تدل على قوته وعلى إبداعه، والعقل (الدال) تتاح له الإمكانات الوجودية للبرهنة على كل هذا.»[1]

بالرغم من القيمة التي أعطاها للعقل فلقد حرص ابن العربي على التوكيد على أن إعمال النظر في العقائد هو مدعاة إلى الاختلاف المسيء للدين، والمخالف للنص بشكل ما، لكن وبالرغم من الاختلافات التي فرعت الفرق الإسلامية بسبب الآراء الكلامية وبسبب غوصهم في عالم من الأفكار المتشعبة، إلا أنهم اجتمعوا - حسب ابن العربي - على أن الله موجود، مما يعني لديه بداهة الوجود الإلهي الذي لا يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، فهو من العلم العقلي الضروري، يقول ابن العربي متسائلا ومجيبا في الآن نفسه: «فإن قلت: فما هو الذي اتفقوا فيه؟ قلنا: اجتمعت الأدلة العقلية من كل طائفة، بل من ضرورات العقول أن لهم موجدا أوجدهم، يستندون إليه في وجودهم، وهو غني عنهم، ما اختلف في ذلك اثنان.»[2] وفي حديث ابن العربي عن العلم الضروري بوجود الإله وقع في خلط بين تبنيه لفكرة فلسفية أحالها تتجاوز العقل الضروري إلى برهنة نظرية اعتُمِدت بشكل واسع في الفكر الإسلامي، سواء لدى علماء الكلام أو لدى فلاسفة الإسلام والذين أخذوها عن اليونان وهي البرهنة على وجود الإله بما عرف عندهم بنظرية "الواجب والممكن" وهي النظرية التي قال بها الفارابي ثم أحسن استعمالها بعده "ابن سينا"، وترددت في كتب الكلام بصيغتها الحرفية أو بمعناها.

لقد أخذ الفارابي فكرة أرسطو في العلل، في تسلسلها الذي يجب أن يقف عند غاية وعند علة لا علة لها، وحولها إلى فكرة علة فاعلة مؤثرة، من خلال تقسيم الموجودات إلى نوعين لا ثالث لهما، هما واجب الوجود، وهو الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وممكن الوجود الذي يتصف بخاصية أنه إذا فرضناه غير موجود لم يعرض منه محال، وهو الذي يحتاج في وجوده إلى موجد، وإذا وجد تحول إلى واجب وجود بغيره، وكل ممكن يحتاج إلى موجد، ومن خلال مبدأ أرسطو في العلة الكافية لابد من الوقوف عند علة لا علة لها هي واجب الوجود وغيرها من الموجودات هي ممكنة وجود، يقول الفارابي عن هذه العلة أو واجب

---

(1) ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص. 34.

(2) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 83.

الوجود: «الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص... فوجوده - [واجب الوجود] - أفضل الوجود، وأقدم الوجود... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، كان وجوده.»(1) خلافا لممكن الوجود الذي يتصف بمضادات ما اتصف به الموجود الأول، إذ يعتريه النقص بشكل ما، وله الوجود بالقوة، ليس دائم الوجود، وفوق كل هذا يرتبط بالسبب في وجوده وفي عدمه بأي شكل من الأشكال، به أو عنه أو له.

ويأتي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ليوضح نظرية الواجب والممكن أكثر ويعطيها الرواج الأكبر، حتى أن استخدام الشيخ الأكبر لهذه النظرية، وعلى الاختصار الشديد الذي طرحه بها، يفهم منه المعنى السينوي، والذي مفاده أن الموجود أي موجود لا يخلو من أن يكون له سبب في وجوده، أو لا سبب في وجوده، فإن كان له سبب كان ممكن وجود، وإن لم يكن له أي سبب في وجوده وكان قائما بذاته لا يحتاج في تقويمه إلى أي علة، مهما كان نوعها، داخلية أو خارجية، علة ذاتية أو مفارقة، لا قبلية ولا بعدية ولا مساوقة له، كما لا يمكن تخيل عدم وجوده، فحتى فرضية ذلك يعرض منها محال، فذاك هو واجب الوجود، وباجتماعه مع الممكن يتألف الوجود ككل، والذي يقول عنه ابن العربي وعن فكرة الواجب والممكن: «فهذا الوجود إما ممكن الوجود أو واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه. وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه فإن كان سببه أيضا ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجودا البتة لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال، فإذا الممكنات تنتهي بواجب الوجود.»(2)

---

(1) الفارابي (أبو نصر): المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1987، ص. 21، 22.

(2) ابن سينا: الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1353هـ/1934م، ص. ص. 2 - 3.

إذن، الوجود في رأي ابن سينا كما في رأي الفارابي ومن قبلهما أرسطو، يتكون من واجب وجود ومن ممكن وجود، فإن أقررنا بوجود واجب الوجود الذي وجوده لا عن سبب، فالمشكلة منتهية ولا حاجة لنا إلى إثبات وجوده، وهو من العلم الضروري المدرك بشكل مباشر. ولكن إذا تعمدنا الغوص أكثر في فكرة ثنائية الواجب والممكن للتدليل على وجود العلة الأول، أو واجب الوجود، يكون نظرنا متفحصا في الممكن الذي يخرج إلى الوجود بعد ترجيح احتمال الوجود على احتمال العدم أو البقاء في فكرة الإمكان، وإذا خرج الممكن إلى الوجود أصبح واجب وجود لكن بغيرة، أي بعلة، وعلته تحتاج إلى علة وهكذا دواليك إلى ضرورة التوقف عقلا عند علة لا علة لها، هي واجب الوجود، وهو الله علة كل موجود ممكن بذاته واجب بغيره.

لقد عرفت هذه النظرية الأرسطية، والتي طورها كل من الفارابي وابن سينا رواجا كبيرا في الفكر الإسلامي عموما، الهادف في منحاه العام إلى خدمة الحقيقة الدينية، أو المفعم في كل مجالاته بالإلهيات، إذ لا يكاد يخلو أي كتاب في التراث الإسلامي من هذا الجانب، وفي كثير من الأحيان لا يستهل المؤلف كتابه إلا بالبرهنة على وجود الإله أو على الأقل على وحدانيته، وفي أضعف الأحوال على الإقرار بمجمل عقيدته. ومن البديهي أن يكون الاستخدام الأكبر لهذه النظرية لدى علماء الكلام، بحكم أنهم من نذروا فكرهم للدفاع عن عقيدة التوحيد، ومن هؤلاء الأشاعرة الذين كان لهم الأثر الكبير على فكر ابن العربي، فالباقلاني يستخدم هذه النظرية بثنائيتين قريبتين من معنى الواجب والممكن، وباستدلال كلامي فيه إضافة وإبداع عن الاستدلال الأرسطي، حيث انطلق من تقسيم كل المعلومات إلى قسمين لا ثالث لهما هما الموجود والمعدوم، ثم قسم الموجودات إلى قسمين: موجود قديم وموجود محدث، القديم هو واجب الوجود عند الفلاسفة، والمحدث هو الممكن، والباقلاني استبدل الواجب والممكن بالقديم والمحدث، لأنه خلافا للفلاسفة يصرح علماء الكلام بحدوث العالم لا بقدمه، ومقولة الممكن والواجب تؤول بشكل ما إلى القول بقدم العالم، يقول الباقلاني: «جميع المعلومات على ضربين: معدوم وموجود... والموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، ومحدَثٍ لوجوده أوّل. فالقديم هو المتقدم في الوجود

علـــى غيره... وقد يكون متقدما إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفاته وذاته... والمحدث هو الموجود عن عدم.»[1]

أمـــا ابن العربـــي فيستخدم نظرية الواجب والممكن بشكل مقتضب جدا، يوحـــي بالمعنى السينوي للنظرية في فكرة الترجيح، ولا يبتعد بالضرورة عن المعنى الـــذي وضعه الفارابـــي، كما لا ينأى في الآن نفسه عن الاستخدام الكلامي لها، خاصـــة بانتمائها الأشعري، فيقول مختصرا كل النظرية التي يستدل بها على وجود الله، ومـــستخدما في الآن نفسه اصطلاح الفلاسفة في تسمية الله بواجب الوجود: «واعلـــم أن الكـــلام في توحيد الله من كونه إلها فرع عن إثبات وجوده... وأما إثبات وجوده فمدرك بضرورة العقل لوجود ترجيح الممكن بأحد الحكمين...»[2] ويـــبدو أن هذا الاستخدام المقتضب ينم عن عدم ثقة كبيرة في البرهان نفسه، وهو ربما ما قد يفسر ولو جزئيا غموضا و"خلطا" ظهرا عند استعمال ابن العربـــي لهذا البرهان النظري الفلسفي.

ولو أن ابن العربـــي في موضع آخر غير الفتوحات المكية يفصل بعض الشيء في نظـــرية الـــواجب والممكـــن ويبين أن الممكن في ذاته يستحيل أن يرجح أحد الحكمين في الخروج من العدم إلى الوجود أو من الوجود إلى العدم بذاته، ولا يمكن أن يكون بمرجح ممكن مثله، لأن الممكن يبقى في حاجة إلى مرجح هو الآخر، ولا شك في أن هذا المرجح هو«واجب الوجود لنفسه وهو الله سبحانه، ولا يصح أن يكـــون هذا الممكن واجب الوجود بالله تعالى فيكون معه أزلا، والممكن يستحيل وجـــوده أزلا»[3] فـــالممكن إذا يبقى ممكنا ويبقى في حاجة إلى من يرجح إمكان وجـــوده على عدمه، لأنه لا يمكن أن يرجح نفسه، وإذا افترضنا أنه رجح نفسه، فلابـــد وأن يكـــون إما رجح نفسه وهو موجود، وهنا يطرح التساؤل عن كيف رجح الممكن ممكنا وأيهما المرجِّح والمرَّجح، وإذا قلنا أنه معدوما ورجح الممكن إلى

---

(1) الباقلاني (أبو بكر): كتاب التمهيد، تحقيق الأب رتشارد يوسف. م. كارتي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص. ص. 15، 17.

(2) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

(3) ابـــن عربـــي: الدرة البيضاء، تقديم وتحقيق محمد زينهم، مكتبة مدبولي القاهرة، 1413/ 1993، ص. 14.

الوجود فهذا محال يستحيل تصوره، إذ كيف يخرج المعدوم ممكنا إلى الوجود؟ أليس حري به أن يخرج ذاته؟! إنه فقير إلى من يخرجه من العدم إلى الإمكان قبل أن يكون إلى الوجود، ففي كل الأحوال لا بد أن يكون المرجح واجب وجود لا ممكن وجود، وواجب الوجود هذا هو الله.

إن الغموض أو الخلط الذي أحسب أن ابن العربي قد وقع فيهما هما من جهتين: من حيث أنه عد هذا البرهان من العلم الضروري[1]، وهو غير صحيح، لأن العلم الضروري هو الذي لا يحتاج صاحبه إلى إقامة البرهان والدليل عليه، فإذا ارتبط ببرهان أو بأي استدلال خرج من طور العلم الضروري إلى النظري أوالفكري، المعتمد على أدوات الإدراك الحسي أو سائر قوى الإدراك أو أي معرفة مسبقة تشكل خبرة ما يستند عليها، ويلزم عنها القول بأنها معرفة غير مباشرة، خلافا للعلم الضروري، الذي هو معرفة مباشرة، من جنس ما هو حدسي وبديهي والمسلم به دون نظم دليل.

وأما الجهة الثانية التي تدعو إلى القول بأن ابن العربي وقع في الخلط لما اعتمد نظرية "الواجب والممكن"، أو "ترجيح الممكن" كما سماه، هو حكمه في غير هذا الموضع من الفتوحات المكية على فكرة "الممكن" في تعلقها بالموجودات، عندما فسح فيها للعقل مجالا للخوض فيها، بأنها فكرة لا ترقى إلى البرهان العقلي السديد، وحاول أن يبرهن عقليا بأن الممكن يبقى من الناحية العقلية في الإمكان يتوسط الوجود والعدم لا شيء يوجب وجوده ولا شيء يوجب عدمه، فلو رجح خروجه إلى الوجود كان موجودا لا ممكن وجود، وإذا رجح عدمه كان معدوما لا ممكن عدم، بمعنى أنه هنا وجه نقدا فلسفيا لفكرة الممكن، وأمر بتجنبها، والالتزام بما صرح به الشرع للخروج من متاهة الإمكان، فقال: «... والممكن لا يقوم دليل عقلي على وجوب وجوده، ولا وجوب عدمه، إذ لو كان كذلك لاستحالت

---

(1) وإن كان هناك من الباحثين من شرح نظرية الواجب والممكن عند الفارابي على أنها من العلم الضروري، أو أن «الوجوب والإمكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى»

– محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1976، ص. 254.

حقيقة إمكانه. فما لنا إلا ما نص عليه الشرع.»[1] بينما في إثباته للوجود الإلهي استند على فكرة الترجيح، ولو أن قد يقصد ترجيح وجود واجب الوجود كفكرة بديهية مقابل الممكن؛ لأن "فاقد الشيء لا يعطيه"

## 2 - نفي الشريك عن الله:

يبدو أن زهد ابن العربي في علم الكلام وفي الحاجة إليه، من جهة، ونزعته الظاهرية في ضرورة الوقوف عند ظاهر النصوص في مجال العقائد، خاصة بالنسبة للعامة من الناس، من جهة أخرى، دفعا به في مجال إثبات وحدانية الله وتنزيهه عن الند والشريك، إلى أن يواجه التحديات العقدية في هذا المجال بأن يطلب من الخصم أن يثبت صحة ما يعتقده من ثنائية أو تثليث أو أي شكل من أشكال القول المفضي إلى الشرك، فعقيدة الإسلام، عقيدة التوحيد صافية صحيحة موحدة بالنص الصريح، لايحتاج معه صاحب هذه العقيدة إلى نظم دليل بالنظر ليثبت صحة ما يعتقده.

ومن هنا جرّح ابن العربي في أي دليل خارج الدليل النصي، لأن القرآن مغن عن النظر في هذا المجال فلا أحد أعرف بالله من الله، لهذا قال بان العربي بأن علماء السنة الأوائل الذين اضطروا إلى الخوض في علم الكلام ما استغنوا عن الدلالة النصية بل اقتصروا عليها، وقدموها على كل دليل، وكل دليل سواها لا يخرج عن مضمونها، فهو في خدمة الدليل النصي وخدمة الحقيقة الدينية بوجه عام، وعن الاكتفاء بالدليل النصي وعده دليلا مقنعا لايرقى إليه أي دليل، استشهد ابن العربي بأسماء لرؤوس الأشاعرة، فقال: «... وأما المتقدمون كأبي حامد وإمام الحرمين وأبي إسحاق الإسفراييني[2] والشيخ أبي الحسن، فما عرجوا عن هذه

---

(1) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 82.

(2) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الاسفرائيني، محدث، مجتهد، شافعي الفروع، من أبرز علماء الأشعرية، عُرف بشيخ خراسان، وبصاحب العلوم الشرعية والعقلية واللغوية، أقام بالعراق ثم أسفران، ثم دُعي إلى نيسابور حيث بنيت له مدرسة، لزم التدريس بها إلى أن توفي بتاريخ 418هـ/1027م عن عمر ناهز الثمانين عاما، وله المصنفات الكثيرة منها: الجامع في أصول الدين خمس مجلدات وتعليقة في أصول الفقه... وعلى يده تفقه القاضي أبو الطيب الطبري والقيشري والبيهقي.
- الشيرازي (أبو إسحاق)، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان، ص. 225. وكذلك: ابن عماد، شذرات الذهب، ج2، ص. 209.

الدلالـــة، وسعوا في تقريرها وأبانوا عن استقامتها، أدبا مع الله تعالى وعلما بموضع الدلالة منها.»[1] والدليل الذي يقصده ابن العربـــي هنا على نفي الشريك عن الله هـــو ما يسميه علماء الكلام بدليل التمانع والتغالب المستمد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

وهـــو بالفعـــل الدليل الذي اعتمده العلماء الذين ذكرهم ابن العربـــي كما اعـــتمده غيرهم، فالباقلاني مثلا في كتابه التمهيد والذي هو كتاب في التوحيد يرد فـــيه علـــى عقائد التثنية والتثليث، على البراهمة والمجوس والنصارى ثم على الفرق الإســـلامية التي يخالفها وجهة النظر في المسائل العقيدية، كالمعتزلة، يستدل وبشكل واضـــح بمعـــنى هذه الآية، حيث يقول في "باب الكلام في أن صانع العالم واحد": «وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الاثـــنين يصح أن يختلفا، ويريد أحدهما ضد مراد الآخر. فلو اختلفا... لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا... والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجـــزا.»[3] والاســـتدلال النصي نفسه اعتمده الغزالي في البرهنة على أن الله لا شريك حيث جاء في الأصل العاشر من الركن الأول من أركان الإيمان التي حددها في الإحياء بقوله: «العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له... برهانه قوله تعالى - لَـــوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا - وبيانه أنه لو كان اثنين وأراد احدهما أمرا فالـــثاني إن كان مضطرا إلى مساعدته، كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن إلها قـــادرا، وإن كان قادرا على مخالفته ومدافعته، كان الثاني قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا، ولم يكن إلها قادرا.»[4] فلا إله إلا واحد أحد فرد لا شريك له.

وابـــن العربـــي إذ يذكر هؤلاء الأعلام من الأشاعرة على أنهم في إثباتهم للتوحـــيد الإلهي ونفي الشريك عنه تعالى اعتمدوا على النص واكتفوا بذلك فإنه لـــيقدح فيمن ترك النص والمتمثل في الآية المذكورة آنفا وراح يبحث عن البراهين

---

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص. 25.

(4) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، تقديم بدوي طبانة، دار البيان العربـــي، القاهرة، ج 1، ص. ص. 107 - 108.

العقلية التي تقنع بنفي الشريك عنه سبحانه وتعالى، سواء من الأشاعرة المتأخرين أو من سائر الفرق الكلامية، فينعتهم بالجهل وبسوء الأدب. بالجهل لأنهم لم يدركوا حجية النص ونعتهم بسوء الأدب لأنهم أحسنوا الظن بعقولهم أكثر من حسن ظنهم بالنص، في الوقت الذي كان عليهم العلم بأن الله أعطى دليله النصي هذا وهو أدرى بحقيقة ذاته وأعلم بتوحيده، ولو رأى بأنه غير كاف لجاء بغيره أو بما هو أدل منه، يقول ابن العربي عن هؤلاء وعن جهلهم وسوء أدبهم، بعد أن يذكر قوله تعالى السالف الذكر: «... ولو كان غير هذا من الأدلة أدل منه عليه لعدل إليه وجاء به، وما عرفنا بهذا ولا بالطريق إليه في الدلالة عليه. وقد تكلف قوم الدلالة عليه بطريق آخر وقدحوا في هذه الدلالة، فجمعوا بين الجهل وسوء الأدب. فأما جهلهم فكونهم ما عرفوا مواضع الدلالة على توحيده في هذه الآية حتى قدحوا فيه، وأما سوء الأدب [فلأنهم]... جعلوا نظرهم في توحيده أتم في الدلالة مما دل به الحق على أحديته...»[1] ومن هنا يجب، حسب ابن العربي الوقوف عند قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ والاكتفاء بذلك للتدليل على أنه تعالى واحد فرد لا شريك له.

وإذا كان التعليل هنا هو قدسية النص وحجيته وكونه صادر من صاحب الشأن، وهو أعرف بذاته من كل ما سواه، لأنه هو الواجد للكل، فالحكمة في ذلك تكمن في محتوى هذه الآية وهي تعليل كاف بذاته لأن يقنع أي متلق إلا من أبى، ومن لم يقنعه مثل هذا النص حسب ابن العربي لا جدوى من صرف العناية له. وعليه يرى ابن العربي أن نظره في التوحيد يكون عبر طريقين:

يتمثل الطريق الأول في توحيد الله في نظر ابن العربي في أن يُحَاورَ من يدعي وجود إله ثان أو ثالث يشارك الله في ألوهيته فَيُطلب منه نظم الدليل على ذلك وإقناعنا به، أما نحن - على لسان ابن العربي - فالمفروض أن فطرتنا السليمة يضاف إليه القرآن الكريم تجعلنا في حل وفي غنى عن كل دليل، لهذا قال ابن العربي: «ولنا في توحيده طريقان، الطريق الواحدة أن يقال للمشرك قد اجتمعنا في العلم بأن ثم مخصصا، وقد ثبت عينه، وأقل ما يكون واحدا، فمن زاد

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

على ذلك فليدل عليه. فعليك بالدليل على ثبوت الزائد الذي جعلته شريكا. فليكن الخصم هو الذي يتكلف إثبات ذلك.»[1] وبهذا يراهن ابن العربي في الطريق الأول على يقينية الموحد بتوحيد الله عن طريق العلم الضروري وبما نص عليه القرآن الكريم، وبعجز المشرك على إثبات الشريك، ويبدو أن هذا الأسلوب في رفع التحدي العقدي المشرك بتحد يقابله أسلوبا جديدا يجعل ميدان المشرك هو حلبة الصراع والخلاف والحجاج لا حلبة المؤمن، فساحة الإيمان طاهرة وساحة الخصم هي المدنسة وهي المحتاجة إما: إلى تطهير بأن يرجع المشرك إلى الفطرة السليمة، أوعلى الأقل إلى الكشف عن ضلال وسوء معتقده.

بينما يتمثل الطريق الثاني في الاستدلال بالآية المذكورة آنفا، وجعلها قاعدة لدليل كلامي يمكن تسميته ببرهان الصلاح والفساد، بدلا من الاسم المشهور به وهو برهان التغالب والتمانع. فلقد أقام ابن العربي انطلاقا من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾[2] برهانين: البرهان الأول: استدل فيه بصلاح العالم وعدم فساده لأنه مسير من إله واحد، لا ينافسه في ذلك أحد، ولو افترضنا وجود إلهين لاختلفا في الإرادة ولنفذ أحدهما إرادته فيدل ذلك على غلبة الواحد وعجز الآخر ولا شك في أن الألوهية للقادر لا للعاجز، وللتدليل على عدم أهلية العاجز أو الناقص أو المغلوب لأن يكون إلها، اعتمد على النص أيضا، وبالضبط على منهج السبر والتقسيم الذي أقامه إبراهيم الخليل في البحث عن الإله الذي لا يعتريه نقص ولا يصيبه الأفول[3]، ثم يبني عليه ابن العربي أيضا وانطلاقا من قاعدة كلامية مشهورة استدلالا آخر ليثبت به حدوث كل من يعتريه أو يلازمه نقص، والقاعدة هي: كل ما لازم الحوادث فهو حادث، أو كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

---

(1) المصدر السابق.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) وهو دليل نصي، حيث جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78)﴾ - سورة الأعراف، الآيات. 76 - 78.

وهذا البرهان نفسه يحيله ابن العربـي إلى معنى الآية القرآنية المعتمدة كبرهان رباني على توحيد الله لما في العالم من صلاح، ومن يبحث عن براهين التوحيد بعيدا عن هذه الآية فهو يكلف نفسه عناء بحث لا طائل من ورائه. وهنا قال ابن العربي: «... وهكذا استدل الخليل، عليه السلام، في الأفول فأعطاه النظر أن الأفول يناقض حفظ العالم، فالإله لا يتصف بالأفول، أو الأفول حادث لطروّه على الآفل بعد أن لم يكن آفلا، والإله لا يكون محلا للحوادث لبراهين أخر قريبة المأخذ، وهذه الأنوار[1] قد قبلت الأفول فليس واحد منها بإله. وهذه بعينها طريقة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ وكل دليل لا يرجع إلى هذا المعنى لا يكون دليلا.»[2]

وأما البرهان الثاني الذي أورده ابن العربـي انطلاقا من الآية نفسها، فهو عبارة عن بناء منطقي لقوله تعالى السالف الذكر، حيث ركب قياسا منطقيا[3] على النحو الآتي:

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ←——— مقدمة كبرى

السماوات والأرض (كل ما سوى الله) ما فسدتا ←——— مقدمة صغرى

---

لا إله إلا الله، أو لا إله مع الله ←——— النتيجة

مجمل القول: إن موقف ابن العربـي من علم الكلام وعلمائه فيه مراتب: مرتبة سنية أشعرية، تحذو حذو الغزالي في دعوته على إلجام العوام عن علم الكلام، ومرتبة تبيح الخوض في علم الكلام بما يسمح بالدفاع عن العقيدة ضد المبتدعة المنحرفين عن مذهب أهل السنة والجماعة، وبأدق عبارة تدافع عن العقيدة الصحيحة التي فطر الله الناس عليها، ولا يكون الدفاع إلا ردا على من هاجم العقيدة الصحيحة وابتدع فيها، فإن القلة القليلة ممن وهبهم الله القدرة على الحجاج وعلى الإقناع لهم فقط مشروعية الخوض في علم الكلام ومختلف مسائله.

---

(1) الأنوار هي ما ذكر في الآيات الكريمات مما رآه إبراهيم الخليل وهي: كوكب أول رآه لما جن الليل، ثم القمر فالشمس، ليكون في الأخير الإله هو نور آخر لا يصيبه الأفول.

(2) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص. 289.

وأما المرتبة الثالثة فهي البديل الذي يقدمه ابن العربي في تنقية العقيدة من كل الشوائب، بل وفي تحصيلها من دون خوض في الآراء الكلامية بمنهج علماء الكلام، وهي عقيدة تعجز عقول علماء النظر على إدراك كنهها لتعودهم على استعمال أداة تخضع لقوانين وقواعد معينة، في حين العقيدة الصحيحة المحصل عليها كشفا، حسب ابن العربي تتجاوز مبدأ الهوية وقانون الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض وسائر قوانين العقل وضوابطه، لأنها مثلا تجمع بين التنزيه الذي يبعد المؤمن عن التجسيم، وبين التشبيه الذي ينسجم مع ظاهر النص ويجنب المؤمن الوقوع في التعطيل أو التبطيل الذي يقع فيه أعل النظر مثل المعتزلة والفلاسفة.

ومن هنا جاز لنا القول ومن خلال ما رأيناه من آراء كلامية تميز بها ابن العربي ومدرسته الصوفية الحديث عن علم كلام صوفي أكبري. امتزجت فيه ثلاثية النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية، أشعرية، ظاهرية وشيعية بآراء فلسفية شكلت هذا التركيب من الآراء الكلامية في نهاية المطاف جزءا هاما من الفكر الصوفي الفلسفي الأكبري ذي الطابع الرمزي القابل للتأويل أشكالا وألوانا مفتوحة على باب المطلق ومتدرجة في مراتب اليقين، كما هي مفتوحة على أبواب الغموض والطلاسم والفكر الذي يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة والشعوذة والخروج عن الملة.

# رابعا - علم الكلام الصوفي
# (النظرية الأكبرية في الأسماء والصفات الإلهية)

يـــدخل علماء الكلام مبحث الصفات الإلهية ضمن مبحث التوحيد، معتبرين إياها جوهره، فيحددونها عددا ويبينون العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وفي عددها وعلاقـــتها بالذات اختلف المتكلمون بحسب المنهج المتبع في دراستها. وعلى ضوء مـــواقفهم من مسألة الصفات وعلاقتها بالذات ينـــزهون أو يشبهون، أو يجمعون بين التنـــزيه والتشبيه.

وانطلاقا من تعداد الصفات ومن معانيها ومن علاقتها بالذات تتحدد ملامح الفرق الكلامية ويستقل بعضها عن بعض، حتى أن الباحث في علم الكلام إذا علم مثلا موقف متكلم ما من "مسألة الكلام"، أو "الإرادة"، أو "الرؤية" قد يسهل عليه تـــصنيفه في الفرقة، أو على الأقل في التيار الذي ينتمي إليه صاحب هذا الموقف أو ذاك. وهـــذا التـــصنيف لـــيس مـــن باب التخمين، بل من باب النسق المنهجي للمـــتكلمين علـــى وجـــه العموم، فعلى سبيل المثال لا يمكن لمتكلم يقول بتأويل الـــصفات الخـــبرية أن يقول برؤية الله. ولا يمكن لمن ينفي صفة الإرادة أن يقول بالخلق المستمر أو بإمكان فصل المعلول عن علته. فما هو موقف ابن العربـــي من مـــسألة الأسماء والصفات؟ ماهو عددها؟ وما علاقتها بالذات؟ وما مدى انسجام موقفه مع المنحى العام لموقف الأشاعرة، باعتباره مؤيدا لعلم الكلام على مذهبهم، وبمـــنهجهم ومـــنهج الصوفية؟ ومن ثم نتساءل: هل يمكن الحديث عن علم كلام أكبري صوفي؟

## 1 - اسم الجلالة "الله":

لا اختلاف بين المسلمين في أن الاسم الأعظم لله أو اسم الجلالة هو الله، ومن رمزية أكبرية حول هذا الاسم من حيث تركيبه اللغوي: اللفظي والمرقون، وطرح مـــسألة إمكانية معرفته من عدمها، ثم علاقة هذا الاسم بباقي الأسماء الإلهية الحسنى

وصـــفاته، فمن خلال موقف ابن العربـــي من كل هذا يتبين لنا أن الرجل خاض في المـــسألة مـــن جانبين: جانب نظري عقلي ساير به علماء الكلام في طروحاتهم حول مسألة الأسماء والصفات وجانب صوفي كشفي تفرد به لما فيه من غور رمزي سحيق، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن لابن العربـــي كلام في التوحيد على الـــنهج الـــصوفي المحدود في مجال نشره وتلقينه، ولو أن تدوينه في الكتب يتيح لنا إمكانـــية تـــسمية مثل هذه الأفكار العقدية التي يتحدث عنها ابن العربـــي بعلم الكلام الكشفي أوالصوفي.

يعـــتقد ابـــن العربـــي أن الله علمنا أسماء تنقسم إلى: «أسماء تجرى مجرى الأعلام كاسمه الله، وأسماء تجري مجرى النعوت...»[1] فاسم الجلالة "الله" متميز عـــن كل الأسماء والأوصاف والنعوت، ويجب أن يوضع، مجازا، في كفة وكل الأسمـــاء المعلـــومة لديـــنا والغير معلومة في كفة أخرى، وفي حديثه عن الاسم الأعظم وسائر الأسماء الإلهية انطلق ابن العربـــي من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾[2] مبينا ما صح في الخبر من تعيين تسعة وتسعين اسما، ولكـــن عن طريق النص والكشف هي أكثر من أن تعد وتحصى إذ لا حد لها، ولـــو كانت محدودة معدودة لكان الله كذلك. لهذا تتقسم الأسماء حسب ابن العربـــي إلى ما علمنا إياها الله وما لم يعلمنا إياها وتركها في علم الغيب، فأما الـــتي علمـــنا إياهـــا ففيها ما بإمكان كل الناس إدراكها وفيها ملا يدركه إلا الخاصـــة، وهم في أغلب الأحوال أهل الكشف، ولأهل الكشف أيضا إمكانية إدراك الأسماء التي لم يعلمنا إياها الله وذلك من خلال التجليات[3]، ومن خلال معـــرفة هذه الأسماء الغيبية من خلال التجليات نـــزداد تعمقا وإثباتا لوجود ما اصطلحنا عليه بعلم الكلام الصوفي.

---

(1) ابن العربـــي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق النص العربـــي، مع دراسة وترجمة إلى اللغة الأسبانية بابلو بينيتو، Pablo Beneito.

- Ibn Al-'Arabi: El secreto de los nombres de Dios, Introduccion, edition, Traduccion y noyas de Pablo Beneito, Inprenta Regional de Murcia, España, 1996, pp. 9-11.

(2) سورة الأعراف، الآية 180.

(3) ابن العربـــي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، ص. ص. 9 – 10.

فاسم "الجلالة" في العقيدة الأكبرية الصوفية، اسم لا تعلق له بالمعاني، تتفرد به الذات الإلهية في أحديتها فهو اسم لا اشتقاق له[1]، لأن أي نوع من الاشتقاق يحيل إلى تعدد في المعاني ومشاركة ما يشتق منه المعنى في الذات، فاسم الله هو اسم للذات فقط، قبل أي تعين، ودون أي مظهر من مظاهر معاني أسماء الله وصفاته التي طلبت أن تعرف. وعلاقة هذه الأسماء باسم الله علاقة تضمن في وحدة، لا معاني مستقلة لأن المعنى المستقل يأخذ تمثلا وتجسدا في الأشياء والأفكار التي تحمل معناها. ولهذا يجمع اسم الله باقي الأسماء الإلهية في وحدة واحدة تعبر عن الذات الإلهية المنزهة فقط لا عن المعاني، ومن هنا قال ابن العربي بأن «اسم الله جامع لجميع الأسماء الإلهية»[2]

ليقرب فكرته عن علاقة أسماء الله باسم الجلالة" الله" مثّل الأسماء بالصفات ومثّل اسم الجلالة بالذات. وهنا نلاحظ مرة أخرى التداخل الكبير في آراء ابن العربي، ففي الوقت الذي ننتظر منه توضيحا لمسألة ورمزية اسم الجلالة والاعتقاد الصحيح الذي يتبناه ابن العربي ضمن منظومته العقدية الكلامية الصوفية، يطرح تمثيلا من قضية كلامية أخرى أكثر إثارة للجدل من التي هو بصدد توضيحها، وهي مسألة علاقة الذات بالصفات، وكأنه يريد حل هذه المسألة بتلك بطابع رمزي آخر ليحل الرمز محل الرمز ويبقى باب التأويل مفتوحا لمن له الاجتهاد الصوفي.

وفي تمثيله لعلاقة اسم "الله" بباقي أسمائه - عز وجل - بين الشيخ الأكبر أن اسم الله هو كالذات التي تحمل الصفات، فاسم الجلالة مثاله الذات، والصفات مثالها كل الأسماء، كما إن اسم "الله" مصدر كل اسم منه يخرج وإليه يعود كل اسم في معراجه. وفي إفصاحه، كما صرح بذلك، عن بعض إشارات وأسرار اسم الجلالة "الله" قال ابن العربي: «إن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات، فكل اسم فيه يندرج ومنه يخرج وإليه يعرج، وهو عند المحققين للتعلق لا للتخلق، وحقيقته أنه دليل الذات لا غير.»[3] فالذات أو اسم الجلالة المعبر عنها

---

(1) ابن العربي: كتاب الأزل، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/1948، ص. 14. سيأتي التفصيل في هذه المسألة في العنصر الخاص بالصفات السبعية للحضرة الإلهية ضمن هذا الفصل.

(2) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، ص. 44.

(3) ابن العربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 2.

إذن هـو المـصدر وهـوية ووحدة كل الأسماء قبل أن تأخذ معاني وتخرج بها إلى الوجود متمثلة في مقدورات ومعلومات وموجودات تعكس صفات القدرة والعلم والإيجاد وأسماء القادر والعالم والواجد... إلى غير ذلك من الصفات والأسماء.

علـى هذا المستوى من إدراك الأسماء الإلهية في الموجودات يصل بنا ابن إلى تمييز آخر بين "الأسماء" و"أسماء الأسماء"، وهو تمييز تتحاشاه الدراسات التي تيسّر لنا الاطلاع عليها في قضية الأسماء الإلهية عند ابن العربـي، وذلك لغموضها وصعوبة إدراك كـنهها، ومفاد هذا التمييز أن الأسماء الإلهية في علاقتها باسم الجلالة "الله" كأنها برزخية بينها وبين الأسماء التي ندركها في عالم الموجودات متمثلة، فما ندركه مـن صفة العدل الإلهي في الحاكم العادل وصفة القدرة في كل المقدورات إنما هما اسمان إلهيان: "العادل" و"القادر"، لهما في عالم الألوهية اسمان آخران هما: "العادل" و"القـادر" لكـن مـع تنـزيه تام لا تمثل فيه ولا شيئية، وعلى هذا المستوى من التجريد نعتبرهما يدلان على حقيقة معنى: "اسم الاسم".

ولعرض فكرته هذه عن "الأسماء" و"أسماء الأسماء" قال ابن العربـي: «وأسماء الحـق تعالى القديمة التي يذكر بها نفسه من كونه متكلما لا تتصف بالاشتقاق ولا بالـتقدم ولا بالتأخـر وهي غير مكيفة ولا محدودة. وأما الأسماء التي بأيدينا التي ندعـوه بهـا فهي على الحقيقة أسماء تلك الأسماء، وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعـاني لا من المعاني، وقد يحتمل أن تكون أسماء المعاني مشتقة من هذه الأسماء التي هي أسماء الأسماء، وهذه الأسماء التي بأيدينا هي التي تطلب المعاني، بحكم الدلالة، لا الأسماء القديمة» وكأنه هنا يوجه نقدا لعلماء الكلام الذين تحدثوا عن المعاني كبديل عن الصفات إلهية واحتاروا في علاقتها بالذات الإلهية، أهي عينها أم منفصلة عنها؟ هل هي قديمة أم محدثة؟

أمـا عن علاقة العبد باسم "الله" أكد ابن العربـي المعنى الذي أورده في نص سابق على أن "اسم الجلالة عند المحققين للتعلق لا للتخلق" وهو بصدد الكشف عن سر أسماء الله الحسنى، موضحا في نفس الوقت مفهومي "التعلق" و"التحقق" مضيفا إلـيهما مفهوم "التخلق" وعلى ماذا تنطبق هذه المفاهيم من الأسماء الإلهية، فقال: «للعبد بأسماء الحق تعالى تعلق وتحقق وتخلق: فالتعلق افتقارك إليها مطلقا من حيث ما هي دالة على الذات؛ والتحقق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك؛

والتخلق أن تنسب إليك على ما يليق بك، كما تنسب إليه سبحانه على ما يليق به.»[1]

المغزى من هذا الكلام أن هناك ثلاث مراحل ومواقف معرفية ووجودية وأخلاقية في علاقة العبد بأسماء الله على الإطلاق بما فيها اسم الجلالة "الله" وتتلخص هذه المراحل والمواقف في مرحلة أولى فيها الإقرار بالعجز عن الإدراك من حيث معرفة الذات الإلهية، وفي الوقت نفسه الإدراك بأنه لا خلق إلى لله الواحد الأحد، فهذا معنى التعلق، وهو معرفي ووجودي في الآن نفسه. وفي المرحلة الثانية يمكن فيها للعارف أن يعرف الله وينزهه، ويدرك ما فيه من صفات إلهية دون أن يشرك بالله أو أن يفهم من وجود الصفات فيه أنه إله أومتحد مع الله، فالتمييز بين الذاتين يبقى مؤكدا، وهذه المرحلة هي مرحلة التحقق، وهي مرحلة معرفية أكثر منها وجودية. وأما المرحلة الثالثة فمرحلة تتويج التحقق وهي عملية أخلاقية يتحلى فيها العارف بالصفات الإلهية ويحاكي الله في تلك الصفات والأسماء تحققا وتخلقا.

فجميع الصفات يمكن للعبد العارف أن يتحقق ويتخلق بها، علما وممارسة، باستثناء اسم الجلالة" الله" فهو للتعلق فقط، لا للتحقق ولا للتخلق، يقول ابن العربي: «فجميع أسمائه سبحانه يمكن تحققها والتخلق بها إلا الاسم الله عند من يجريه مجرى العمليّة فيقول إنه للتعلق خاصة إذ كان مدلوله الذات، كما قلنا بجميع مراتب الألوهية.»[2] فمرتبة اسم الله الجامعة للأسماء الأسماء في مطلق تنزيهها، يفتقر إليها العبد معرفة، ووجودا، وإذا ذكرها يذكرها من حيث جمعها لكل الصفات والأسماء، دون أي نعت ولا صفة يعينها لأنها كذات إلهية لا متعينة. بينما إذا حدث وأن مرض إنسان وقال: "ياالله اشفني" أو "وفقني لما فيه صلاح أمري"، أو "اعنّي على قضاء حوائجي"، فإن مثل هذا الذكر في رأي ابن العربي ليس لاسم الجلالة الله الجامع للأسماء قبل ظهورها، وإنما هو ذكر لاسم آخر مستتر تشرّف بأن قام اسم الجلالة مقامه، فالذي طلب الشفاء إنما طلب من اسم الشافي، لكن اسم الجلالة الله قام مقام ذلك الاسم الإلهي، ففي كل الأحوال هذا الاسم

---

(1) ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، ص. 11.

(2) المصدر نفسه، ص. 11.

الأعظم منزه عن التقييد في معنى واحد كالموفق أو الشافي أو الغفار. يقول ابن العربي شارحا فكرة نيابة اسم الله عن أسماء أخرى مجازا فقط وشرفا للاسم الذي قام مقامه الاسم الأعظم: «ثم إنه يظهر في مواطن كثيرة ومراتب جمة إذ لا فائدة لتصور الذات في تلك المواطن لما تطلبه تلك المراتب من المعاني والأحكام، فتكون الجلالة في ذلك الموطن تعطي بما تحتوي عليه من معاني الأسماء ما يعطيه ذلك الاسم من جهة ذلك المعنى، الذي يختص به، وفيه شرف ذلك الاسم من حيث أن الجلالة قامت مقامه في ذلك الموطن... كالمذنب إذا قال يا ألله اغفر لي، فالجلالة ههنا نائبة مناب الغفار، فلا يجيبه منها إلا معنى اسم الغفار، وتبقى الجلالة مقدسة عن التقييد.»[1] فلا ظهور له كظهور الأسماء في الموجودات، فهو غيب لا يتعين في عالم الشهادة ولا يتمثل، فوجوده في ما يعرف في علم الكلام وفي الفلسفة في مراتب الوجود مجرد عن المادة وعن التمثل والتوهم ليس فقط على مستوى الوجود العيني والذهني واللفظي بل حتى على مستوى الوجود المرقون هو غيب مطلق، يقول ابن العربي: «ثم إنها غيب كلها ما فيها من عالم الشهادة شيء... غيب مجرد عن اللفظ وأما في الخط والرقم فغيب مطلق لا غير.»[2] أو"غيب الغيب" المدرك في رمزية اسم: "الله" ككلمة لها مراتب الوجود اللفظي والمرقون والذهني. مع تركيز ابن العربي على الوجود اللفظي والمرقون فقط، لأن التعامل هنا مع كلمة لا يقابلها شيء ملموس.

عند ذكر مرتبة الوجود المرقون أو الخطي، أي من حيث كتابة اسم الجلالة "الله" رمزيته تؤول إلى فكرة الغيب نظرا للحروف المؤلفة منها كلمة: "الله" والتي من حيث مرتبتي وجودها المرقون والذهني تأخذ طابعا رمزيا خاصا[3]. فعلى مستوى الوجود المرقون يظهر في كلمة الله أربعة حروف هي: "ألف" ثم "لام" أولى ثم "لام" ثانية ثم "هاء". وفي الوجود اللفظي تظهر حروف هي: "ألف" أولى ثم "لام" ثم "ألف" ثانية ثم "هاء". وهي الأحرف الأربعة التي قال عنها "الحلاج" بأنها

(1) ابن العربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 2 – 3.

(2) المصدر نفسه، ص. 3.

(3) سبقت الإشارة إلى مثل هذه المراتب على مستوى الحروف، كما سبق الإشارة إلى بعض مما ترمز إليه الحروف المكونة لكلمة: "الله" ولكن في سياق آخر غير هذا الذي نحن بصدد ههنا.

جـــردته عن انشغالاته وعن أفكاره وارتقت به بل وهامت به في عالم الغيب عالم الألوهية فقال شعرا[1]: [من الخفيف]:

أحـــرف أربـــع بهـــا هـــام قلـــبي وتلاشـــت بهـــا همومـــي وفكري

ألـــف تألـــف الخلائـــق بالصنـــ ـــع ولام علـــى الملامـــة تجري

ثم لام زيــــادة في المعـــــاني ثم هـــــاء أهـــيم بهـــــا وأدري

ورمـــزيتها هذه الأحرف الأربعة حسب ابن العربـــي تكمل وتتجاوز رمزية "الحلاج" وهي على النحو التالي:

**الوجود المرقون:** "**الألف**" هي ألف الأولية رمز الألوهية، كرمز العدد واحد، والتشابه بين الألف والواحد في أمور كثيرة منها رسمهما. و"**اللام" الأولى** هي لام بـــدء الغيب وهي المدغمة، وهي أولى كما أن عالم الغيب قبل عالم الشهادة. وهو العالم الذي ترمز له **اللام الثانية** وهي المنطوق يها مشددة دليل الظهور والتعين غي عـــالم الحس[2]. عندما نربط هذا التاويل الأكبري لحرفي اللام الموجودين في كلمة الله، مـــع مار أيناه من قبل من رمزية حرف الألف في فكرة الأزل، ومع ما رأيناه مـــن رمـــزية حرف النون، نفهم إلى حد ما يقصده ابن العربـــي من رمزية اللام الأولى والثانية في كلمة الله. فإذا كان الألف رمز للألوهية وأحيانا للذات الإلهية في اتـــصافها وحملـــها لمعاني الأسماء فغنها في رسمها تكتب من أعلى على أسفل دليل النـــــزول الذي يوصف به الله من جهة ودليل التوجه إلى الخلق ثانية، والخلق هنا يجمـــع عالمـــي الغيب والشهادة وهو الذي يرمز له حرف النون الدائري الشكل، ويـــسميها ابـــن العربـــــي: "دائرة الكون" والذي نصفه مغيب دليل عالم الغيب ونـــصفه ظاهـــر يدل على عالم الشهادة، وعلاقة حرف النون بالألف واللام هنا تكمـــن في أن حرف اللام يتضمن الألف في الرسم إذ هو عبارة عن خط من أعلى علـــى أسفل، ويتضمن حرف النون لأن رسم حرف اللام ينعطف في الأسفل على شكل نصف دائرة[3]، وبهذا يكون اللام الأول المدغم رمز لعالم الغيب لأنه يتضمن

---

(1) الحلاج: ديوان الحلاج، ص. 46.

(2) ابن العربـــي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 3.

(3) ابن العربـــي: كتاب الأزل، ص. 10.

نصف دائرة حرف النون رمز العالم، وحرف اللام الثاني رمز عالم الشهادة به نون ظاهـــرة أكثـــر من النون التي في اللام الأولى المدغمة، ووجود الشدة عليها دليل ظهـــورها ودلـــيل على عالم الشهادة، كما دلّ الإدغام على عالم الغيب في اللام الأول. وترمز الهاء في كلمة "الله" لهاء الهوية، وقد مر معنا التفصيل في هذه الرمزية.

وأمـــا رمزية الحروف التي تظهر على مستوى **الوجود اللفظي**، فيرمز الألف إلى صـــفة القدرة الإلهية، واللام إلى بدء الشهادة، والألف الثانية إلى الذات، والهاء رمز الهو أو الهوية[1]. وإذا تغيرت رمزية الحرف الواحد الموجود في الكلمة الواحد ولكـــن باختلاف مستوى وجودها المرقون أو اللفظي فذلك راجع لما يعطيه المعنى مـــن دلالـــة تختلف في المرقون على ما هو لفظي مثل الحرف لام فيما هو مرقون يتكرر ويظهر في اللفظ حرفا واحدا، وكذلك الألف، والسبب الثاني في الاختلاف وهـــو الأرجـــح فيعود إلى فلسفة ابن العربـــي في أن الحرف الواحد ولو تكرر في الكلمـــة الـــواحدة فمعناه الحقيقي لا يتكرر لأن كل حرف يستقل بكيانه بجسده وبروحه.

هـــذا عـــن الحروف الظاهرة في الكلمة على المستويين اللفظي والمرقون، أما الغائب من الحروف في المستويين فهو حرف "الواو" الذي يلي حرف الهاء، وغيابه في نظـــر ابـــن العربـــــي راجع إلى رمزيته لعالم الشهادة، لأنها من حيث مخارج الحـــروف شـــفاهية، ولما كان الله هو الغيب المطلق لم تظهر الواو في الكتابة وفي اللفـــظ، فكانت «غيبا في الغيب وهذا هو غيب الغيب»[2] فاسم الله إذن بعيد عن كـــل مـــا هو حسي أو تمثلي، وأسماء الله الكامنة فيه تابعة لغيب الغيب وهي أسماء الأسماء لا ظهور لها بعد في العالم المحسوس أعيانا ولا ظلالا.

ولأن هناك من يخلط بين ظهور الأسماء في الموجودات التي خرجت من العدم بعد أن كانت أعيانا ثابته فعدها أعيانا زائدة عن الذات طلبت أن تعرف، أراد ابن العربـــــي توضـــيح هـــذه المسألة والرد على علماء الكلام من المعتزلة على وجه الخـــصوص فقـــال: «اعلـــم أن الأسماء والصفات نسب وإضافات ترجع إلى عين

---

(1) ابن العربـــي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 3.

(2) المصدر نفسه، ص. 3.

واحدة، إذ لا كثرة هناك بوجود أعيان زائدة على الذات المقدسة، كما زعم من لا علـــم له بالله تعالى من النظار، فلو كانت أعيانا زائدة، وما هو الإله إلا بها، لكان معلولا، فلا يخلو أن تكون هي عينه، فالشيء لا يكون معلولا لنفسه، أو لا يكون، فالإلـــه لا يكـــون معلولا لعلة ليست عينه، لأن ذلك يقتضي افتقاره، وافتقار الإله محـــال، فكـــون الأسماء والصفات أعيانا زائدة محال.»[1] فالأعيان هي الموجودات المـــستقلة عن الذات والتي أخذت عند وجودها معاني الأسماء والصفات من قدرة وجمال وعلم وإتقان وإحكام... الخ

إذن الأسمـــاء قبل ظهورها في الأعيان الثابتة، كانت في وحدة اسم الله وبعد ظهـــورها في الأعيان الثابتة استقلت بمعانيها وبما يقابلها من مظاهرها في الوجود، دون أن تنفصل عن الذات لأن ذلك يعطي تعددا في الآلهة والله واحد لا شريك له. وتبقـــى الـــذات الإلهـــية باسم الجلالة "الله" بعيدة عن مظهر التعدد والتمظهر في الموجـــودات أيا كانت، ما عدا وجودها كحضرة جامعة في "الحقيقة المحمدية" لأن الحقـــيقة المحمدية موجودة في عالم الذات الإلهية قبل كل الموجودات، بل تتخلل في وجـــودها الـــذات الإلهية بين الشفعية والوترية أو بين الإطلاق والتعيين، فالحقيقة المحمديـــة موجـــودة قبل خروج معاني الأسماء الإلهية وظهورها في الموجودات من العقـــل الكلـــي إلى النفس الكلية وسائر الموجودات التي كانت في العدم. لهذا كله حازت وحدها «الحقيقة المحمدية: صورة الله»[2]. وكذلك والإنسان الكامل صورة الحـــضرة الإلهية جمعا، كما أن العالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلا[3]، لتميزه بالعدد والكثرة المتضادة العاكسة لمعاني الأسماء الإلهية.

إذا كان عالم الكلام يتحدث عن الذات وصفات قائمة بها هي هو أو لا هي هـــو ولا هـــي غـــيره، فإن اسم الجلالة في نظر ابن العربـــي مقارنة بباقي الأسماء اللامتناهية التي سمى الله بها نفسه هو بمنـــزلة الذات وكل الأسماء بمنـــزلة الصفات، فاســـم الجلالـــة هـــو وحـــده فقط الاسم الذي يعبر عن الذات الإلهية في حضرة

---

(1) ابـــن عربـــي: المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999، ص. 34.

(2) المصدر نفسه، ص. 45.

(3) ابن عربـــي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، ص. 49.

أحديــتها، حيث كان الله ولا شيء معه، أو حضرة أزلية الآزال، كما يسميها ابن العربــي، وسنرى ذلك لاحقا.

## 2 – الأحدية ورمز الأزل:

لقــد جرت العادة لدى علماء الكلام في مبحث التوحيد بعد إثبات الوجود ونفي الشريك الشروع في الحديث عن الصفات الإلهية، إلا أنه في علم الكلام الأكبري يقتضي التوحــيد قــبل الخوض في مسألة الصفات وتحديد علاقتها بالذات: الاعتقاد بأن الذات الإلهــية لها الأحدية ولها الواحدية، ومن ثم لزم وجوب التمييز، حسب ابن العربــي، بين حضرتين: حضرة الأحدية والحضرة الإلهية. الأولى سابقة عن الثانية، فالذات الإلهية في أحديتها «لا وصف لها ولا اسم ولارسم، فهي في عماء»[1] حيث كان الله قبل أن يخلق الخلق، كما ورد في حديث الرسول ﷺ[2] عندما سئل عن ذلك.

بمعــنى أنه في الحديث عن الصفات يجب الإشارة إلى أن الذات الإلهية لم تكن موصــوفة ولا مسماة، فهي في أزل لا أول له، بينما وصف الذات بأسماء وصفات ولــو أنهــا قديمــة وأزلــية إلا أن لأزلهــا بداية يوجبها عقلا وجود ثنائية الصفة والموصــوف، مــن جهة، وتعلق الصفة وتحققها في الوجود، من جهة أخرى، هذا التعلق هو الذي عبر عنه ابن العربــي بالاثنينية عندما قال: «... إذ لا تعقل النسبة إلا باعتــبار الإثنينية.»[3] وهو التعلق الذي يفترض بداية ما للأزل مع بقاء اتصاف الذات وصفاتها بالقدم الذي يعني أن لا بداية لها، ومقارنة القدم الذي للذات الإلهية في أحديته بالذات الإلهية في واحديتها، أو الحضرة الإلهية، يدفع إلى التمييز بين أزل للحضرة الإلهية وأزلية الآزال لأحدية الذات.

---

(1) ابــن العربــي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربــي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربــي، بيروت، لبنان، 2001، ج1، ص. 198.

(2) حديث يورده أحمد بن حنبل في مسنده، وهو مروي عن أبــي رزين القائل: «قلت يا رسول الله أيــن كــان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هــواء ثــم خلق عرشه على الماء» – مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج4، ص. 11. ويورده أيــضا ابن حبان في: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1414/1993، ج14، ص. 09.

(3) ابن العربــي، المصدر السابق، ج1، ص. 198.

فالأزل يُنعت الله به في أحديته وفي حضرة ألوهيته، فهو قديم في الذات وفي الصفات، غير أن قدم الذات أسبق لأنه كان بلا صفة ولا اسم، وتعلق الذات الإلهية بأسمائها وبصفاتها أزلي دون أزلية الأحدية، لأنه وهو في عماء، كما جاء في الحديث النبوي الشريف، طلبت أسماؤه أن تعرف، ولتعرف تحتاج أن تظهر في الموجودات علما وقدرة وكلاما مسموعا، وهو ما يقتضي وجود أعيان ثابتة تسمع الأمر الإلهي كن وتمتثل له، ولا يمكن أن يكون لهذه الأعيان قدما يضاهي قدم الذات وأزليتها. لهذا ميز ابن العربي بين حضرة الذات الأحدية وبين حضرة الألوهية التي بها الأسماء متعلقة بالذات وتطلب الظهور في العالم، وكان لها ذلك بالأمر الإلهي: "كن".

فالذات أحدية في غناها عن العالمين، وواحدية لاتصافها ذات واحدة بأسماء وصفات ذات نسب ومعان متفرقة تعبر عن ذات واحدة، وهي نسب سرمدية، إنها صفات وأسماء لا تدرك إلا بثنائيات وبتعدد في مظاهر الصفات وتجسيدها. وإنها الحضرة الإلهية التي تقتضي بأسمائها حقائق الأعيان، من خلال القدرة والإرادة والكلام، كتثليث على مستوى الذات في مقابل تثليث على مستوى الأشياء في حال عدمها، أو الأعيان الثابتة، وهو الوجود في حال عدم ثم الاستماع للأمر الإلهي فالامتثال. وبهذا يمكن الحديث عن تدرج على مستوى الذات الإلهية من أحدية متفردة إلى واحدية بها نسب من الاثنينية إلى تثليث عده ابن العربي ساريا في كل شيء. وهو فهم وتأويل لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]

ما يلاحظ في حديث ابن العربي وتمييزه بين أحدية الذات، حيث لا صفة ولا اسم لها وبين الحضرة الإلهية حيث الصفات والأسماء، ولكلاهما الأزل، أزلية الآزال والأزل السرمدي، أنه لم يعد الأزل صفة ولم يستخدم عبارة صفة الأزل أو يتصف بالأزل، وقد تعمد ذلك لأنه في كتاب خصصه لمسألة الأزل، قال بوضوح أن الأزل ليس صفة، وهو بذلك ينسجم مع تمييزه المذكور آنفا، ومع قوله بأن الذات في أحديتها لاتعرف بصفة ولا باسم.

---

(1) سورة يس، الآية 82.

ومثل هذا التمييز وصعوبة استقراره في الأذهان دفع بابن العربـــي إلى القول أن أكثـــر النظار من علماء كلام والفلاسفة زلت أقدامهم في مبحث "الأزل"، و لم يسلم من الزلل فيه إلا قلة من المحققين ممن رحم الله، بل ومن الزلل اشتقت، حسب ابـــن العربـــي، كلمة الأزل[1] حتى أنه قال: «ما أعجب هذه اللفظة كيف صار معـــناها مطابقا لما اشتقت منه، فإن الأزل من أوصاف البهائم الذي يكون منهرقا مـــن خلف سائلا بحيث لا يقبل الركوب، كالزرافة وما قاربها، لأنه مشتق من زل إذا زلـــق، ومعـــناه لايثبت، فكذلك الأزل مشتق من هذا فإنه لا يثبت، وتزل فيه أقدام الناظرين إلا من رحم ربك، فلكثرة ما تزل الأقدام فيه يسمى أزلا»[2]

وبـــناء علـــى كل هذا ذهب ابن العربـــي إلى أنه لا يصح تسمية الله بالأزل والأزلي، فالـــذات في أحديتها لا اسم ولا صفة لها، فالأزل عند المحققين «حكمه حكـــم القدم وهو نفي الأولية، فهو نعت سلبـــي، ليس بصفة أصلا.»[3] بمعنى أنه يندرج ضمن التنـــزيه بالسلب، فقولك أزلي، أي لابداية له. ولتوضيع زلات بعض الـــنظار في مـــبحث الأزل يطرق ابن العربـــي كعادته موضوعات كلامية أخرى عديـــدة ذات صـــلة مـــتفاوتة القرب والبعد من مسألة الأزل، مثل مسألة القدم والحـــدوث ورؤيـــة الله ومسألة الكلام... الخ وهي المسائل التي سنبين موقف ابن العربـــي منها في حينها.

وفي سر الأزل أسرار ومواقف رمزية في غالبها، يتجول فيها ابن العربـــي بين كلمـــات يـــبدو أن حـــروفها ذات اشتقاق متقارب، ففي سر الأزل، تحدث ابن

---

(1) عـــرفت كلمـــة الأزل مـــن الناحـــية اللغوية في المعاجم بمعان كثيرة منها: الضيق والشدة والحبس، ومن المعاني القريبة مما يذكره ابن العربـــي: الأنثى الأزل والزلّاء والمزلاج أي الرســـحاء والجـــباء، وهي التي لا عجيزة لها وقليلة اللحم، وتطلق هذه اللفظة على الذئب لخفـــته. ينظـــر ابـــن مـــنظور: لسان العرب، مواد: الأزل ورسح والمسيخ والجب. وأما اصـــطلاحا فتعنـــي كلمـــة الأزل "استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة وهو الشيء الذي لا نهاية له" والأزلي ما لا يكون مسبوقا بالعدم - الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربـــي، بيروت، 1985/1405، ص. ص. 21، 32.

(2) ابن العربـــي: كتاب الأزل، ص. 04.

(3) المصدر نفسه، ص. 06.

العربـــي عن الزلل، وعن الزلق وعن المنــزل والمنازل وعن النــزول والتنــزل وعــن الاعتــزال وعن الغزل، وما صرح إلا ببعض معاني هذه الموضوعات ذات المــسالك المتشعبة. منها أنه لما رفض اعتبار الأزل صفة لله عده نعتا بدلا من صفة، وفي خاتمــة كــتاب الأزل وضــح ابن العربــي تمييزه الدقيق بين النعت والصفة والاسم.

لكــن، وبالــرغم من دقة التمييز إلا أن ذلك لا يلغي كل أشكال التداخل المحــتملة، فلقــد بين ابن العربــي بأن الأسماء توضع في الأصل للتمييز بين أعيان المــسميات لا لمعانيها، وهي للأجناس وللأفراد، والتي قد تعقل أو يوجد لها الصلة بينها وبين المسميات فيما بعد. بينما الأوصاف توضع كمعان تكون في الموصوف، كــصفة العلــم التي هي اسم لمن قامت به صفة العلم، والعالم هو وصف لمن حاز العلــم وليس اسما، وعند قولنا هي اسم ثم ليس اسما، أمر يعكس التداخل وصعوبة التمييــز المطلــق بين مصطلحي: الاسم والصفة، لهذا قال ابن العربــي في محاولة التفرقة بينهما: «... كل اسم يعطي الاشتقاق ويدل على معنى يقوم بالمسمى فهو وصف في الحقيقة، والمسمى واصفا، والمراد الصفة والعين من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها، فهذا هو الفرق بين الاسم والصفة»[1] وأما النعوت فلا تدل على معــاني قائمة بذوات المنعوتين، فليست صفات، كما لا تدل ولا تعرِّف ولا تعيِّن أشــياءَ وتميــزُها عن غيرها، فليست بذلك أسماء أيضا، فلاهي صفات ولا أسماء، «فالــنعوت ألفــاظ تــدل على الذات من حيث الإضافة، وهكذا نسميها أسماء الإضــافة.»[2] ومن هنا فإن نفي الأولية عن الله هي التي أعطته إضافة معنى الأزل. وهنا تنــزيه بالسلب من حيث نفي الأولية عنه، لأن خلاف ذلك يؤول إلى القول بالقــدم. بيــنما الــصفات والأسمــاء فمعينة ومتعددة، متعلقة بالذات الإلهية في واحديتها، أو بالحضرة الإلهية.

ولا يمكن لعالم الكلام بنظره فقط إدراك مثل هذا التمييز بين نعت الأزل وبين الــصفات والأسماء التي سمى بها الله نفسه أزلا، لأن إدراك سر الأزل وعلمه هو من

---

(1) ابن العربــي: كتاب الأزل، ص. 14.

(2) المصدر نفسه، ص. 15.

أسرار العلم بالرموز الذي يختص به «رجال كبير قدرهم، من أسرارهم: سر الأزل والأبـــد... والخـــيال والـــرؤيا والـــبرازخ، ومن علومهم خواص العلم بالحروف والأسمـــاء...»[1] ويختم ابن العربـــي حديثه عن الأزل في الفتوحات المكية بوصفه علمـــا عزيزا وهو توكيد لما قاله عن سر الأزل بأنه موطن زلل المكتفين باستعمال العقـــل في إدراكـــه، فيقول: «وهذا المدرك عزيز المنال، يتعذر تصوره على من لا أنـــسة له بالعلوم الإلهية التي يعطيها التجلي والنظر الصحيح... فقد أبنت لك عن سر الأزل، وأنه نعت سلبـــي.»[2] ينفي الأولية عن الله ثم توكيد الأسماء التي سمى بهـــا نفسه، وتحقق الصفات القديمة المعبرة عن واحديته، والدالة على وجود الأعيان الثابتة، فما هي هذه الصفات والأسماء؟

## 3 – الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية

انطلاقا من تمييزه بين الاسم والصفة والنعت، خلص ابن العربـــي إلى أن أسمـــاء البارئ عز وجل هي التي تدل على مجرد الذات: كالله والهو، لهذا جعل المحققون اسم الجلالة الله هو الاسم الأعظم، فهو «غير مشتق من شيء... [و] لا يتقيد بمعنى ما في الذات ولا بحكم ما من أحكام الذات، وإنما دلالته على عين الـــذات.»[3] بينما أسماء كالقادر والحي والكريم فهي أسماء لها معاني وأحكام تتعلق بالذات لهذا اختصت باسم الصفات، وهي أسماء الله الحسنى «التي أطلقها علـــى نفسه في عالم العبارات والألفاظ بوجودنا»[4] وأما أسماء الأول والآخر والظاهـــر والباطن فهي نعوت لا أسماء ولاصفات. والنعت عند ابن العربـــي أكمل من الصفة وأرفع من الاسم، لأن النعت يبين عن الماهية، بينما الصفة لا تعطـــي ماهية بقدر ما تعطي معنى قائم بالذات، وقد رأينا أن الأسماء لا تتقيد بمعان.

---

(1) ف. م. عثمان يحي، ج3، ص. ص. 197 – 198.

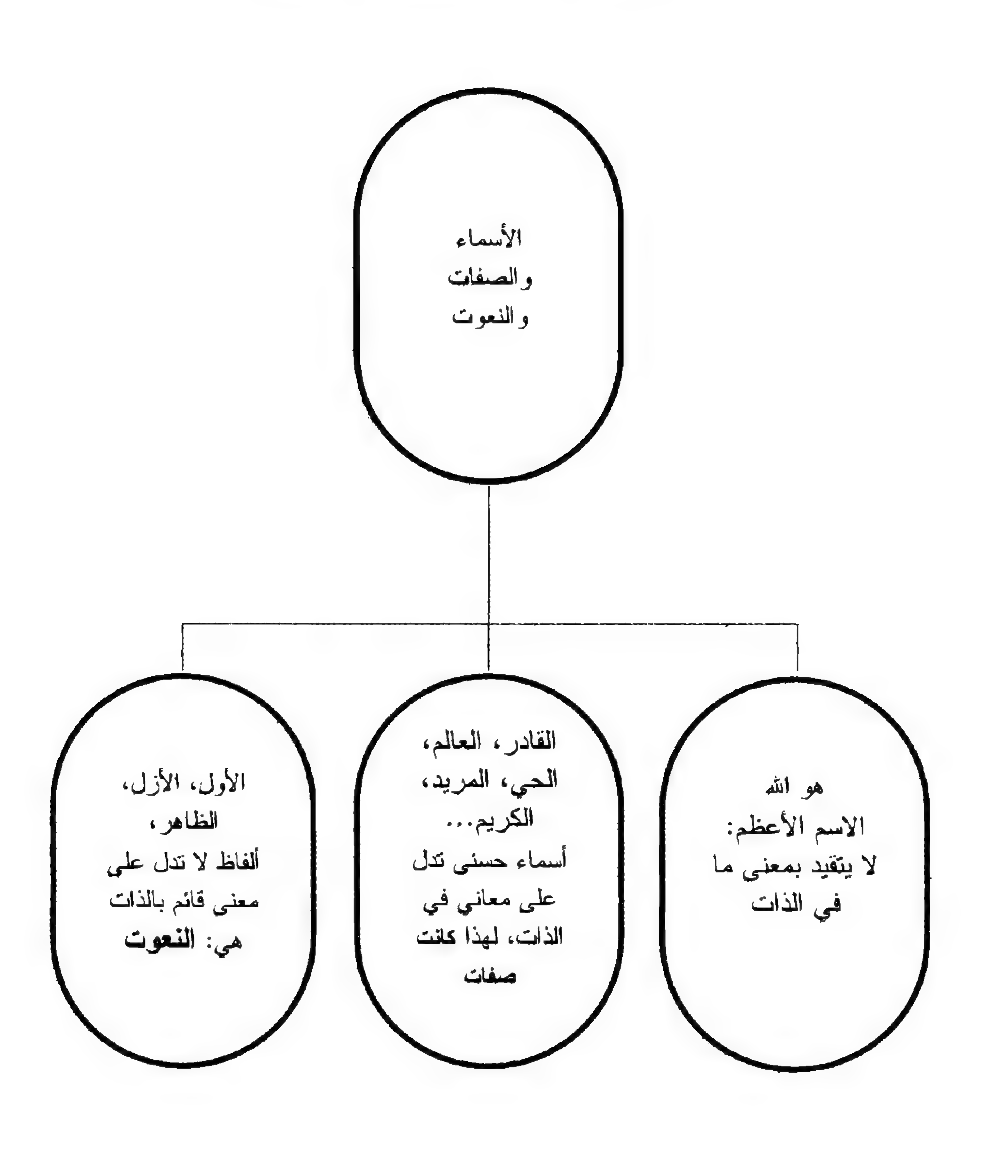
(2) المصدر نفسه، ص. 200.

(3) ابن العربـــي: كتاب الأزل، ص. 14.

(4) المصدر نفسه، ص. 14.

## شكل رقم 1

## ثلاثية ووحدة الأسماء والصفات والنعوت[1]




(1) رسم مقتبس من المصدر السابق، ص. ص. 14، 16.

غـــير أن كـــل هـــذا لا يمـــنع في نهاية المطاف من وجود ما تجتمع فيه هذه المـــصطلحات الثلاثة وهو: الاسم، بمعنى قد يكون اسما وقد يكون نعتا وقد يكون صفة، فلفظ الاسم لفظ مشترك شامل، ويوضح ابن العربـــي هذه الشمولية بقوله: «وقـــد شمل لفظ الأسماء: الأسماء والنعوت والصفات، فالأسماء أولا لأنها للعين من غـــير أن تعطـــي للماهية شيئا ولا من معانيها القائمة، والنعت يتلوه لأنه يدل على الماهـــية بـــوجه، والوصـــف آخـــر لأنه يدل على معنى في الذات... ويدل على حكم.»[1] ولما كان النعت يخص أزل الآزال أو الذات الإلهية في أحديتها، والاسم والـــصفة مجـــتمعان يتعلقان بالذات الإلهية في أحديتها وفي حضرتها، راح استخدام عـــبارة الأسماء والصفات بشكل مقترن ومتساوق في جل الأحيان، سواء عند ابن العربـــــي أو عـــند غيره، باستثناء من يرفض إطلاق لفظ الصفة على الله كما هو الحال مع ابن حزم الظاهري، بحجة أن النص لم يرد فيه لفظ صفة أو صفات الله.

إذا كانـــت الذات الإلهية في أحديتها لا اسم لها ولا نعت، وإذا كانت في جوهر توحيدها، تسمى باسم الجلالة، الاسم الأعظم الجامع لكل الأسماء، فإنها أي الـــذات الإلهية في حضرة الألوهية تسمى في اصطلاح ابن العربـــي أيضا: "حضرة الأسماء والصفات" وهي التي تثبت للحضرة الأولى أزلية الآزال. والعلم بالأسمـــاء والـــصفات عند الصوفية ليس من باب النظر أو من باب الخوض في المـــسائل الكلامية، بقدر ما هو علم من أعز ما يطلبه ويتلقاه العارف كشفا، حتى أن أحد أعلام الصوفية قال، فيما أورده صاحب الطبقات الصوفية: «أرفع العلـــوم في التصوف علم الأسماء والصفات»[2] ويعتقد ابن العربـــي أن للذات الإلهية في هذه الحضرة سبعة[3] أسماء هي أئمة لما لا يعلم عدده من الأسماء ومن الـــصفات، وهي: العلم، القدرة والإرادة والكلام والحياة والسمع والبصر[4].

---

(1) ابن العربـــي: كتاب الأزل، ص. 16.

(2) الـــسلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص. 382.

(3) العـــدد ســـبعة والحـــضرة الإلهية تم التطرق إليه في الفصل الخاص بمراتب الحروف بين الأفلاك وأصول المادة في بحث يتعلق برمزية الحروف.

(4) ابن العربـــي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربـــي، ص. 199.

ولهذه الأسماء البعد الرمزي المتعلق بنظرية ابن العربـــي في الخلق وارتباطه بالعدد سبعة.

وقـــبل أن يبين ابن العربـــي هذه العلاقة بين العدد سبعة وبعض المخلوقات، بين أنه بعد الذات المنـــزهة عن الاسم والنعت جاء الحديث عن الذات في علاقتها بأسمائهـــا والداعـــية إلى خلق الكثرة من المخلوقات وهو حدوث تقتضيه الربوبية، بمعنى أن الانتقال والتدرج بالنسبة لنا في إدراكنا كان من الذات المقدسة إلى حضرة الألوهية والأسماء ثم حضرة الربوبية. لأن الأسماء السبعة أو أئمة الأسماء يندرج تحت كـــل اســـم أو إمام منها ما لا نهاية له من الأسماء الإلهية تتوسط بين الذات الإلهية ومـــربوباتها مـــن حيث أنها أفعالها، وهنا يظهر مقام الربوبية بعد مرتبتي الذات ثم الحـــضرة الإلهية ذات الأسماء والصفات السبعة، يقول ابن العربـــي في هذا الصدد: «ولما كانت هذه الصفات السبع أمورا اعتبارية مقتضية لربوبية الرب المطلق لجميع الأشـــياء بواسطتها. وكانت أزليات هذه الأسماء متقدمة على أزلية الربوبية مطلقا. فحـــضرة الربوبية متأخرة عن الحضرة الإلهية تأخرها عن حضرة الذات... فتحت كل اسم منها أسماء غير متناهية يتوسط بين الذات ومربوباتها في الربوبية بالأفعال. فحضرات الأسماء تنحصر في هذه السبعة، كلها سابقة على حضرة الربوبية»[1]

وعلـــى مقتـــضى الأئمة السبعة كانت السموات سبعة وكانت أيام الأسبوع سبعة[2] وكانت الأفلاك المؤثرة في الحياة سبعة أيضا[3] وكل هذا يندرج ضمن فعل الـــربوبية وحضرتها وهنا أيضا يتحدث ابن العربـــي عن الدهر وعن الأيام بتقدير وفعل الربوبية وهي التي تعادل السنةُ فيها ألفَ سنة مما نعد، ويعادل اليومُ فيها ألفَ يـــوم مما هو في زماننا ومقياس حركتنا، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[4] وإذا كان الزمان الذي نعد به حركتنا يختلف عن أيام الـــربوبية فإن هناك تقدير ثالث للزمن هو الأول بالحقيقة والأطول، بل يتعلق بأزل الآزال ويخـــتص بالألوهية، فاليوم إذا ثلاثة أيام: يوم الألوهية وهو الأطول ولا يتم

---

(1) المصدر السابق، ص. 200.

(2) المصدر نفسه، ص. 202.

(3) ابن العربـــي: كتاب الأزل، ص. ص. 12 – 13.

(4) سورة الحج، الآية 47.

إلى بالأئمة السبعة. ويوم الربوبية ويتم بأي اسم كان، وهو المقدر بألف سنة مما نعد. ويومنا في الحياة الدنيا. ويمتد يوم الألوهية مما لا أول له إلى أيام الربوبية، في حين يمتد زمن الربوبية إلى انتهاء التغيرات الزمانية، بينما يومنا معلوم بساعاته ودقائقه وثوانيه وثوالثه، ثم يتعدد في الأسبوع ثم الشهر فالسنة.

وبهذا يكون كل شيء وكل تقدير زمني للحركة حادث بفعل التأثير الأول للأسماء الحسنى، المتكاثر والمضاعف إلى ما لانهاية له، بحكم أنه لكل اسم تأثيرات وامتدادات وتشعبات لما لا نهاية له من الأسماء، يقول ابن العربي عن تأثير الأئمة من الأسماء: «والسماوات سبع على مقتضى الأئمة السبعة كان مقدار الدنيا سبعة. من تلك الأيام أسبوعا واحدا، لكل رئيس دور تام في الأدوار الزمانية...»[1] وفي فكرة الأدوار الزمانية يلتقي الفكر الأكبري ورمزيته مع رمزية شيعية موغلة في الإشارة، ومفادها أن الزمان في تعلق الإنسان الخليفة به عبارة عن أدوار معلومة لها بداياتها المميزة بظهور الأنبياء ونهاياتها المميزة بظهور إمام من الأئمة المستورين والموعود والمبشر بظهورهم، فلقد ذهب "السجستاني"[2] (ق 4هـ/10م) مثلا إلى أن الأدوار سبعة، كالأسماء السبعة، وهناك نوعان من الدور: الدور الكبير الممتد من آدم إلى آخر أئمة الشيعة، بينما الدور الصغير فمن نبي إلى آخر، حتى آخر دور ينتهي بآخر الأئمة[3]، ويذهب "الكرماني" (ت411هـ/1020م) إلى توكيد فكرة الأدوار معتبرا الدور المحمدي هو أفضل الأدوار على الإطلاق حتى قال عنه: «... وكان مقدرا أن يكون دور محمد ﷺ أعظم الأدوار مدة، بكون شريعته من التمامية في نهايتها، وفي غاية لا تحتاج معها إلى تغيير... إلى القيامة، ومقدر أن يكون فيهم أئمة كثيرون عليهم السلام مضعفة، لما ثبت من أعداد كل دور»[4].

---

(1) ابن العربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 202 – 203.

(2) أبو يعقوب إسحاق السجستاني، من فلاسفة الاسماعيلية وأبرز دعاتها، من مؤلفاته: "كشف المحجوب" وغيره.

(3) السجستاني (أبو يعقوب): كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص. 181.

(4) الكرماني (أحمد حميد الدين): مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1403/1983، ص. ص. 119، 121.

لكــن، وإن كــان ابــن العربــي لا يأخذ بفكرة الأدوار بشكلها الإمامي الــشيعي، غــير أنــه يأخذ بها من حيث أن الوجود عبارة عن حركات دائرية لا متناهية، هي أدوار صغرى، وأما أدواره الزمانية المرؤوسة بالأسماء السبعة، فما دام كــل دور له إمام ورئيس من الأسماء نستنتج أن الأدوار الكاملة سبعة، منها: دور النــبوة حــيث بــدأ من ظهور آدم – عليه السلام – إلى «انشقاق القمر وختم النــبوة»[1]. ولا يقــف ابن العربــي هنا في رمزية العدد سبعة المتمثل في الأسماء الإلهية، ولا غرابة في ذلك فالتأثير الفيثاغوري الذي تشبع به إخوان الصفا والشيعة الإسماعيلية[2]، واضح في فلسفة ابن العربــي الرمزية المتوغل فكره في رمزية السبعة أيــضا، وإقامة عمليات حسابية تبين قيمة هذا العدد "الشريف" "الكامل"، حيث يعــتقد أن أيــام الربوبية سبع الألوهية وأن أيام الدنيا سبع أيام الآخرة، وهي أيام عددها هو حاصل ضرب السبعة أيام الدنيوية في عدد الأسماء السبعة تكون النتيجة تــسعة وأربعين ألف سنة، وتكمل النهاية بالخمسين ألف وهو يوم القيامة الكبرى، وكل أسبوع من هذه السنة يعادل سبعة ألاف سنة. ويختم ابن العربــي حديثه عن رمزية العدد سبعة بأن من أراد فهم حقيقته فبالترقي في المعراج الصوفي إلى حضرة الألوهــية يــدرك العارف حقيقة الأسماء الإلهية السبعة، وأما من ارتقى إلى حضرة الأحدية يتجاوز، حسب ابن العربــي، كل عدد وزمن ويكون وقته واحدا[3].

كل هذه الرمزية العددية وربطها بالصفات والأسماء الإلهية إن دلت على شيء فإنما تدل على خوض أكبري كشفي في مسائل تعد من جوهر علم الكلام أو علم التوحــيد، وهــو ما يدفعنا إلى القول أن هناك علم كلام صوفي، يعبر عن اعتقاد عــرفاني يــزعم أهلــه أنهم تلقوه كشفا، وفيه علاقة واضحة برمزية فلسفية تمتد

---

(1) ابن العربــي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربــي، ص. 203.

(2) يقــول الكرمانــي عن العدد سبعة بأنه كامل شريف، جامع للبسيط والمركب، ويقرنه أولا بأسماء إلهية سبعة ثم بملائكة سبعة ثم كواكب سبعة ثم أيم سبعة ثم منافذ سبعة في الإنسان العالم الصغير وفي وجهه تحديدا وهي: الأذنان والعينان والمنفذان للنفس والعينان، وأعضاء داخلــية ســبعة: القلب والكبد... ثم قوى سبعة: غاذية، هاضمة، دافعة... ثم الطواف بالحج ســبعة أشــواط، وأدوار ســبعة، وأئمة سبعة في الدور الأخير، أي الدور المحمدي... – الكرماني: مجموعة رسائل الكرماني، ص. ص. 32، 121.

(3) ابن العربــي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربــي، ص. 203، 204.

جذورها إلى الفيثاغورية وتسقط على مسائل عقدية، وهو حال علم الكلام في تطوره واتصاله بالفلسفة.

لكن وبالرغم من كل هذا التركيز على عدد الأئمة السبعة، إلا أنه في سرده وترتيبه للأسماء السبعة اختلاف طفيف من مصدر لآخر، وفي بعض الأحيان لا يقف عند العدد السبعة بحكم الموضوع الذي يطرح بصدده قضية الأسماء، ففي حديثه، مثلا، عن سر الأزل في الفتوحات المكية، يؤكد ما طُرح من قبل على أن الذات الإلهية في أحديتها لها أزلية الآزال، بينما "الأزل" هو لله تعالى من حيث ألوهيته ذات الأسماء والصفات، إنه: «المُسَمَّى بكل اسم سَمَّى به نفسه أزلا، من كونه "متكلما". فهو العالم، الحي، المريد، القادر، السميع، البصير، المتكلم، الخالق، البارئ...»[1] فواضح هنا الاختلاف في الترتيب، وفي إضافة ما أشار إليه من قبل أن الأسماء والصفات السبع يتفرع منها ما لا يتناهى من الأسماء التي سمى الله به نفسه.

ويوجد في فكر ابن العربي الصوفي ما يبرر هذا الاختلاف في العدد وفي الترتيب، ويعطي ملمح الكمال والمطلق في الأسماء والصفات لتعلقها بما هو كامل ومطلق، ويرمز لذلك بدائرة مركزها اسم الجلالة "الله" وتنطلق منه الأسماء في خطوط لا نهاية لها، ومن تلك الخطوط يوجد الأسماء السبعة وسائر الأسماء والصفات، ولما كان كل خط المعبر عن اسم ينطلق من مركز الدائرة يعتقد أنه ثاني اسم بعد الله، يقول ابن العربي: «... فإن الله، أعني، هذا الإسم كالنقطة من الدائرة وكالمحيط منها، وإن الأسماء تليه على وجوهها كالخطوط من النقطة إلى المحيط، وكل اسم يقول أنا ثاني مرتبة من الاسم: الله»[2] وإن كان ثاني اسم بعد الله في رأي ابن العربي هو اسم الرب، الجامع لاسم الذات والصفة والفعل.

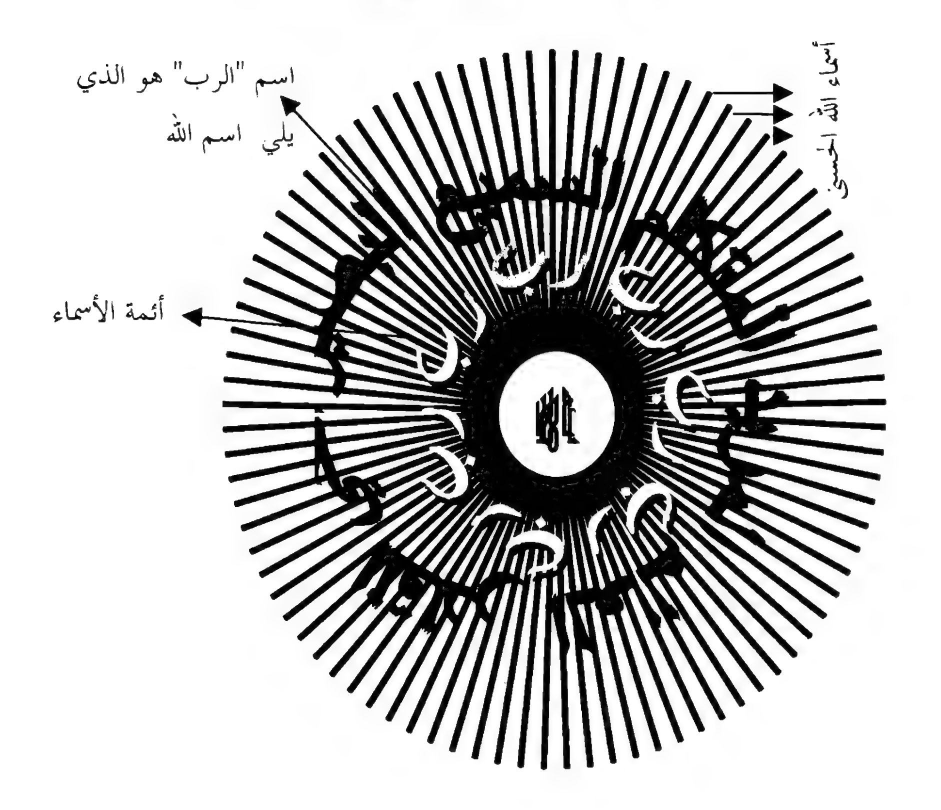
---

(1) ف. م. عثمان، ج3، ص. 198.

(2) ابن العربي: رسالة القسم الإلهي، جمعية دائرة العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1364، ص. 06.

**شكل رقم 2**

**الله: الاسم الجامع لحقائق الأسماء[1]**




وفي كـتابه إنـشاء الدوائـر، يؤكد ابن العربـي أيضا فكرة الذات الإلهية وحـضرة الألوهـية، حيث يثبت بأن الذات منـزهة عن أي تعلق بعالم الأكوان، الـذي ظهر بآثار أسماء الذات الإلهية، لا بالذات المقدسة ولا بذوات الأسماء، ولما كانـت الذات الإلهية مقدسة منـزهة وكانت الأسماء كثيرة، كان لا بد من إمام جامع ومن أئمة رواد يتقدمون الجمع، «فالإمام المقدَّم الجامع اسمه الله، فهو الجامع لمعـاني الأسمـاء كلها، وهو دليل الذات، فنـزهناه كما نـزهنا الذات.»[2] وأما

(1) صورة مستوحاة من نص لابن العربـي من: رسالة القسم الإلهي، ص. 6.

(2) ابـن العربـي: كتاب إنشاء الدوائر ويليه كتاب عقلة المستوفز، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1336/1918، ص. 33.

الأئمـــة السبعة من الأسماء الإلهية فيقول عنها ابن العربـــي: «إن أئمة الأسماء كلها عقـــلا وشـــرعا سبعة ليس غيرها، وما بقي من الأسماء فتبعٌ لهؤلاء، وهي: الحي، العلـــيم، المـــريد، القائـــل، القادر، الجواد، المقسط، فالحي إمام الأئمة ومقدمهم، والمقـــسط آخر الأئمة.»[1] والملاحظ هنا أنه استبدل صفتي السميع البصير بالجواد والمقسط، وصفة المتكلم بالقائل، إشارة واضحة إلى أن الكلام الإلهي تجسد أولا في قوله للشيء كن فكان.

وهو استبدال غير ثابت ومستقر في الكتاب نفسه سواء في نصه أو فيما رسم للأسماء من جداول ودوائر. حيث جاء في مستهل حديثه عن جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء الحسنى قوله: «اعلم وفقك الله أن العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجـــوده وكونه قادرا، عالما متكلما، مريدا، حيا، قيوما، سميعا بصيرا»[2] بينما علـــى الجدول نفسه جاء ترتيبه ووضعه للأسماء على هذا النحو[3]: الحياة، الكلام، القـــدرة، الإرادة، العلـــم، السمع والبصر. وهو المعهود من الأسماء والصفات عند سائر علماء الكلام، مع بعض الاختلافات بحسب الافتراق في المناهج والمذاهب.

مـــع الإشـــارة أيضا إلى أن ابن العربـــي في هذا الجدول يسمي هذه الأسماء بأسماء الصفات في حين المعهود في علم الكلام اعتبارها صفات الذات، بينما أسماء الذات عنده هي: الله، الرب، الملك، المؤمن، المهيمن... وأما صفات الأفعال، فهي عـــنده كعـــند غـــيره من علماء الكلام تتمثل في الخالق البارئ، المصور، الرزاق، الـــوهاب... الخ مـــن الأسماء الحسنى، التي تشمل كل أنواع الأسماء: أسماء الذات وأسمـــاء الصفات وأسماء الأفعال. ولو أن البعض دلالته على الذات أكثر، والبعض الآخـــر دلالـــته علـــى الفعل أكثر بالرغم من دلالته على الذات، لهذا يقول ابن العربـــي مؤكدا ما ذُكر من قبل: «... وهذه الأسماء الحسنى التي سمى بها نفسه فتوصـــيلا إلـــيها في كتابه العزيز على لسان نبيه الصادق، فمنها ما يدل على ذاته تعـــالى وقـــد يـــدل مع ذلك على صفاته، أو أفعاله أو عليهما معا.»[4] وقدرات

(1) المصدر السابق، ص. 33.

(2) ابن العربـــي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 39.

(3) المصدر نفسه، ص. 38. الجدول كما جاء في كتاب ابن العربـــي مرسوم في الشكل ب

(4) ابن العربـــي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 39.

الإنسان محدودة، بل عاجزة على إدراك كل الصفات والأسماء، لأنها مسماة من المسمى نفسه، ولا يدرك منها الإنسان إلا ما هو ميسر له، سواء بما جاء به الوحي وأخبر أو بما هو تحت طائلة العقل القادر على إدراك ما له علاقة بمظاهر الأسماء وتجلياتها في عالم الخلق والأمر. وهذا هو المقصود من قول ابن العربي أن "العالمين ما علموا منه إلا وجوده وكونه قادرا وعالما"، بمعنى أن النظر يدرك القدرة والعلم والوجود من خلال الموجودات والمعلومات والمقدورات. وهنا علم بالله ومعرفته من خلال مظاهر أسمائه، أسماء ذاته وصفاته وأفعاله.

وأما سبب اختلاف تعداد الأسماء وتمييزها عن بعضها البعض في مؤلفات ابن العربي، وأحيانا في الكتاب الواحد راجع إلى المناسبة التي يورد فيها الأسماء، فمرة من أجل الحديث عن خلق العالم، ومرة لأجل الحديث عن الصفات والأسماء لذاتها، ومرة وهو الحال في الجدول المبين لاحقا من أجل تقويم أخلاق المرء، والصوفي على وجه الخصوص للملاحظة بأي الأسماء متخلق ومتحقق، لأن الخلق العظيم وصف إلهي لا يمكن إلا أن يكون خلقا إلهيا يعبر عنه اسم أو أسماء إلهية، كالرحيم والمقسط والرءوف والودود... إلى غير ذلك من الأسماء التي يجب على العارف أن يجسدها، وبهذا يكون علم الكلام عند ابن العربي ليس بمجرد معرفة الأسماء والصفات بغرض التوحيد، وإنما يجب تجسيد التوحيد وتجسيد الأسماء والتحقق منها ومن الصفات الإلهية، وهو الغرض من إيجاد الوجود في فكر ابن العربي العقدي الصوفي.

والذي يثبت أن ابن العربي يتعمد طرح تعداد وترتيب الأسماء بشكل مختلف من موضع لآخر، بحسب مناسبة الطرح قوله: «واعلم أن هذه الأسماء التي جعلناها في هذا الجدول ما قصدنا بها حصر الأسماء، ولا أنه ليس ثم غيرها، وإنما سقناها على هذا على هذا الترتيب تنبيها على ما سنذكره... وفائدة هذا الجدول الذي وضعناه لنا أن يتخلق العبد بهذه الأسماء، حتى يرجع منها حقائق يدعي بها وينسب إليها من أولها إلى آخرها...»[1] لهذا إذن ورد ترتيب أسماء أئمة الأسماء وأحيانا بعض أسمائها بشكل مغاير في نصوص ابن العربي، ولكن العدد الأكثر

---

(1) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، ص، 30.

وورودا والأسمــاء الــسبعة التي يعتبرها ابن العربــي أسماء الصفات، وأسماء الذات الإلهية هي المعهودة لدى الأشاعرة[1] وهي: العلم والحياة والقدرة والكلام والإرادة والسمع والبصر.

ومعلــوم أنهــا تختلف عن أسماء الذات أو أسماء المعاني كما يحلو للبعض تــسميتها بحسب مذهب المعتزلة[2] في إضافة صفتي: "الإرادة" و"الكلام". وهما صفتان تحدثان فارقا جوهريا بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة، إذ عدم وجود صــفة الإرادة عند المعتزلة ضمن صفات الذات يؤدي إلى لزوم الاعتقاد بحتمية قانــون العلية أوبالاعتقاد بفكرة الخلق بالكمون وبنظرية الطفرة. بينما يؤدي منهج الاعتقاد بوجود صفة الإرادة إلى فكرة أن الله هو الخالق وله التصرف في ملكه كما يشاء وفي الوقت الذي يشاء، ولا يلزم هنا الاعتقاد بحتمية العلية لأن الله هــو خالــق العلل والمعلولات، ومن ثم هو القادر بإرادته أن يفصل الأمر المعهــود بين ترابط المعلول بعلته. كما أن الاعتقاد بصفة الكلام عند الأشاعرة يــؤول بالضرورة إلى مخالفة المعتزلة في فكرة خلق القرآن، ويطرح فكرة الخلق بالأمر الإلهي كن كفكرة محورية في تفسير علاقة الله بالعالم كما هو الشأن عند ابن العربــي.

علــى الــصوفي العــارف الراغب في الاتصال بالله والتعلق باسم الجلالة الله والتحقق والتخلق بباقي الأسماء والصفات الواردة في الجدول السابق وغير الواردة، لأنهــا غــير محدودة ولا معدودة عدا دقيقا يدخلها خانة المحدث المعدوم، أو مجال الكون والفساد. أن يسافر في بحر المطلق مزودا بعقيدة فطرية أكدها النص وارتقى بهــا عــن التقليد وعن العامة النظر الصحيح ثم الكشف. وليبين لنا ابن العربــي حقــيقة السفر، وأنواعه ومراميه يقترح علينا إسراء ومعراجا روحيا مفعما بالرمزية ومسلحا بالتأويل.

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص. 65

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص. 40

## جدول رقم 2

## جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء[1]

| جدول أسماء الذات | جدول أسماء الصفات | | جدول أسماء الأفعال |
|---|---|---|---|
| الله الرب الملك | الحياة | الحي | المبدئ الوكيل |
| القدوس السلام | الكلام | الشكور | الباعث المجيب |
| المؤمن المهيمن | القدرة | القهار القاهر | الواسع الحسيب |
| العزيز الجبار | | المقتدر القوي | المقيت الحافظ |
| المتكبر العلي | | القادر | الخالق البارئ المصور |
| العظيم الظاهر | الإرادة | الرحمن الرحيم | الرزاق الوهاب الفتاح |
| الباطن الكبير | | الكريم الغفار | القابض الباسط |
| الجليل المجيد | | الغفور الودود | الخافض الرافع |
| الحق المتين | | الرؤوف الحليم | المعز المذل |
| الواحد الماجد | | البر الصبور | الحكم العدل اللطيف |
| الصمد | العلم | العليم الخبير | المعيد المحيي المميت |
| الأول الآخر | | المحصي الحكيم | الولي التواب المنتقم |
| المتعالي الغني | | الشهيد | المقسط الجامع المغني |
| النور الوارث | السمع | السميع | المانع الضار النافع |
| ذو الجلال | البصر | البصير | الهادي البديع الرشيد |
| الرقيب | | | |

(1) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 38. الجدول حرفي من دون أي تصرف و ا
اقتباس

# الفصل الثالث

## رمزية "السفر" وتأويله
## في فلسفة ابن العربي الصوفية

أولا - قيمة السفر

ثانيا - حقيقة السفر ومجالاته

ثالثا - السفر والحركة والحيرة

رابعا - الصلاة سفر لأجل الوصال

خامسا - سفر الصلاة بين "لباس النعلين" و"خلع النعلين"!

# أولا - قيمة السفر

لا شـــك في أن للسفر أهمية يعكسها الواقع الذي يثبت أن السفر كان دائما مـــسلكا للعلماء في طلبه أو في تقديمه، ثم إن التاريخ يثبت أن السفر يشكل محطات جوهـــرية ومـــصيرية في حـــياة العلمـــاء وفي مسار فكرهم، من "كونفشيوس" و"منـــشيوس" و"لاوزو" إلى "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو"، فهؤلاء نماذج من فلاسفة سافروا وأبدعوا فتركوا الأثر وكان لسفرهم الثمار التي جنوها هم وجناها من رحلوا إليه أورحلوا عنه، وكثيرا ما كان السفر حلا لمسائل فكرية غيرت مسار حـــياة الفيلسوف. مثل الذي حدث مع" أبـــي حامد الغزالي" حيث شكل سفره حـــلا لمعـــضلته الشكية كما أن الترحال أنتج أدبا غزيرا وشخصيات اقترن أسمها بالـــتجوال والأســـفار سواء في التراث الإسلامي أو في غيره، وسواء في الماضي أو الحاضر، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر ابن سينا وتجواله في بلاد ما وراء النهر، صـــاعد بـــن أحمد الأندلسي، ابن بطوطة، ياقوت الحموي، "المهدي بن تومرت"، "ابـــن خلـــدون"، "ابن تيمية"... حتى إنه يمكننا القول أن جل العلماء إن لم نقل كلـــهم سافروا لأجل العلم سواء في طلبه أو في تقديمه أو في الحفاظ عليه وصونه. كما كانت الأسفار للكثير منهم فرصا ومجالات للإبداع في مختلف العلوم والفنون، ناهيك عن سفر كتبهم وأفكارهم بالإضافة إلى سفرهم جسديا. وتنسحب هذه الملاحظـــات علـــى الفكر الإنساني عموما، شرقه وغربه وفي هذا الشأن تطول القائمـــة لذكر العلماء المسافرين أو ألآثار الإيجابية في سفر العلماء من فلاسفة وأدبـــاء وشـــعراء[1] ومؤرخين وفي كل فن من الفنون، حتى أن "المجلة الأدبية"

---

(1) مـــن الـــنماذج الشعرية التي لها علاقة بالسفر وبتراث ابن العربـــي ما نظمه الشاعر الجزائري "عـــبد الله حمادي" الولوع بالتراث الصوفي شعرا ونثرا من قصائد استلهم فيها الكثير من الرمزية المبـــثوثة في أعمال ابن العربـــي وقد نشر جزءا منها في ديوان - حاز على جائزة أدبية رفيعة المـــستوى - عـــنوانه: "البرزخ والسكين"، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1998، ومن قصائده المفعمـــة بالرمـــزية الأكبرية ما نظمه وهو في الطائرة مسافرا من دمشق إلى الجزائر عائدا من رحلـــة لم يفوت فيها زيارة ضريح الشيخ محي الدين بن العربـــي. وهي قصيدة: "جوهر الماء"، نـــشرت فـــي: حولـــية مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، كلية الآداب واللغات، قسم اللغات الأجنبية، جامعة منتوري بقسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة العدد 2، سنة 2005.

"Magazine littéraire" سخرت عددا خاصا بالكتاب المسافرين[1]، وبه أحصت نماذج قيمة بدءا بهيرودوت (حوالي 484 – 420ق م) إلى "مونتان" Michel de montaigne (1533 – 1592) ثم "بيرســـي شيلي" Percy Shelley (1792 – 1822) وتطول القائمة لذكرهم جميعا.

إن حـــياة ابـــن العربـــــي في ذاتها جسدت أهمية السفر في طلب العلم وفي الـــبحث عـــن الفتوحات الربانية، ولقد كان سفره في البداية حركة تنقل بذهاب وغـــدو في مناطق الغرب الإســـلامي ثم جاءت رحلة التوجه نحو الشرق وهي الرحلة الـــتي ربما عبرت عنها "أداس" بـــ: "Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour"[2]. وهـــي رحلة حاملة لفكر وتجربة صوفية مغاربية جذورها شرقية، مما يعني أن السفر فـــيه عودة بشكل مغاير، كما يوجد فيها حركة عكسية لما كان سائدا من فكرة تأثير المشرق على المغرب، وليتحول إلى ظهور مؤثر لعنقاء مغرب في أنوار المشرق، مـــتمما لما بدأه ابن طفيل بمحاولته الكشف عن الأسرار التي بثها الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية، ومن قبله ابن تومرت بمحاولته الجمع بين شتى المذاهب في توحيد متفرد، قد يكون جزءا مما عبر عليه "ابن باجة" في "تدبير المتوحد".

ويبدو أن فكرة السفر التي تغلب على فكر ابن العربـــي دفعت بشكل غير مباشر إلى نظرة الدارسين لفكر ابن العربـــي إلى ترجمة مؤلفاتهم على أنها تحمل معاني السفر الروحي من عالم الكائنات الدنيوية إلى عالم الأنوار الإلهية، وهذا ما دفـــع مثلا بدارسين غربيين إلى ترجمة مؤلف ابن العربـــي: "رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار" إلى عنوان بمعنى: "السفر باتجاه صاحب القدرة المطلقـــة، أو باتجاه عالم الألوهية"[3] وهو ترجمة لنص انجليزي بالمعنى نفسه أو بمعـــنى: رحلـــة إلى صاحب القدرة المطلقة: "Voyage vers le maître de la puissance", "Journey to the Lord of Power" وكتاب ابن العربـــي هذا

---

(1) magazine littéraire (Les écrivains voyageurs de l'aventure à la quête de soi), N° 432 juin 2004.

(2) Claude Addas: Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour, SEIL, 1996.

(3) Ibn ‘Arabi: Voyage vers le maître de la puissance, Traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, traduit de l'anglais par Corine Derblum, Collection L'age d'être, dirigée par Laurence Fritsch, Pocket, Paris, 1994.

هـــو جواب لسؤال وجه له عن كيفية الوصول إلى الله والرجوع من حضرته، وعن هذه الرحلة يقول ابن العربـــي مجيبا سائله، ومحددا له الطريق المؤدية إلى الله وشروطه: «فأول ما أبينه وفقك الله: كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصل، والوقـــوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته. وما يقوله لك. ثم الرجوع مـــن عـــنده إلى حـــضرة أفعاله: به، وإليه، والاستهلاك فيه. وهو مقام دون الرجوع.»(1)

هـــذه المعاني الموجزة هي التي يوردها صاحب "التعاريف" في حديثه عن معاني كلمة سفر، فبعد أن يضبط المعنى اللغوي للكلمة يخلص إلى أن السفر عند أهل الحق أو الصوفية هو التوجه بالقلب إلى الله بالذكر وهو عنده أربعة أنواع وهـــي: الـــتوجه إلى الله وترك الأغيار. ثم الاتصاف بصفات الحق. ثم الاتصال بالله. ثم العودة إلى الخلق بالكمال. هذه الأنواع يتحدث عنها بقوله: «والأسفار أربعـــة الأول رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السير إلى الله... إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو غاية مقام القلب الثاني رفع حجاب الوحدة عن وجـــود الكثرة... وهو السير إلى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو الـــسير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى وهو نهاية حضرة الواحدية الثالث زوال الـــضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجمع وهو الترقي إلى عين الجمـــع والحـــضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين... ثم الرجوع عن الحق إلى الخلـــق واضمحلال الخلق في الحق... وهو السير بالله عن الله لتكميل خلق الله وهي مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»(2) وإذا كانت هذه قيمة وفوائد السفر فما هي حقيقته في فلسفة ابن العربـــي؟

(1) ابـــن عربـــي: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986. ص. 10.

(2) المناوي: التعاريف، ص. ص. 406 - 407.

## ثانيا - حقيقة السفر ومجالاته

نظر ابن العربـــي إلى السفر على أنه فعل و"حركة" تمس كل شيء، فالسفر حقـــيقة الأشـــياء كل الأشياء، سواء في حال وجودها، أو في حال شيئية عدمها، وقـــبل كل ذلك هو حقيقة إلهية، لهذا كان أوال من له العلاقة بالسفر هو الله، فهو "المحـــرك الأول" في اصطلاح الفلاسفة، كان في عماء، ثم خلق الخلق واستوى على العـــرش، تفرد بالكثير من الأفعال والصفات الخبرية التي وصف بها نفسه كالصعود والنـــزول والتقرب من العبد ذراعا لمن تقرب منه شبرا. كما أن الله يرسل الرسل، ويرســـل إليهم ملائكته، وينـــزل عليهم كتبه، وسافر أنبياؤه بمعان متعددة لمفهوم الـــسفر، سافروا فرارا من أقوامهم أو إلى الله أو حيث ما أمرهم به الله أو حيث ما ســـافر بهـــم الله. ومـــن هذه المجالات اللامتناهية للسفر استقر مفهومه في الفكر الأكبري على أنه حركة تتعلق بكل شيء ويتعلق بها كل شيء، فالوجود كله سفر في سفر.

إن الـــسفر عـــند ابن العربـــي هو الحياة والحياة سفر، ومعلوم في فلسفة ابن العربـــــي أن العـــالم كله إنسان أكبر، حي عابد، سائح، وعليه ترتب أن السفر حقـــيقة تتعلق بالكل والكل يتعلق بها، ومن الأسفار التي أحدثها الإله أنه أنـــزل القـــرآن. وخـــص رسله وأنبياءه كلا بسفر أو أسفار تتلاءم وبعثته ونبوته، حيث أسرى بمحمد ﷺ، أهبط آدم إلى الأرض، رفع إدريس عليه السلام، حمل نوحا في البحـــر، وذهب بإبراهيم الخليل ليمنحه كراماته، أخرج يوسف...، أسرى بلوط، وأمـــر موســـى بالهجرة فرارا من قومه، ورفع عيسى إليه، وذهب بيونس إلى بطن الحـــوت... وأنـــزل الـــروح الأمين على قلوب أنبيائه، وأصعد الكلم الطيب إليه[1]... فكل هذه نماذج من الأسفار التي تطال أو يطولها الكل.

فالسفر إذن، حقيقة قائمة بكل الموجودات وعلى كل المستويات فهو«أبدا في

---

(1) ابن العربـــي: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367، ص. ص. 1 - 2.

العـــالم العلوي والسفلي وفي الحقائق الإلهية»[1] وفي الكونين: الدنيا والآخرة. فأما السفر في العالم العلوي فيتمثل في حركة الأفلاك ودورانها، وسباحة الكواكب دون ســـكون، لأن الـــسكون يعني بطلان الكون وانتهاؤه، أو العودة «إلى أصله وهو العـــدم»[2] ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ...﴾[3]. ودون أن يبين ابن العربـــي تأييده أو رفـــضه لفكرة الجوهر الفرد، استدل برأي علماء الكلام القائل بأن الموجودات أو عالم الأجسام «من وقت خلقه الله لم يزل بجملته نازلا ولا يزال في الخلاء»[4] وهي إشـــارة إلى الفكرة الكلامية الفلسفية القائلة بأن الأشياء في أصلها جواهر تسبح في خـــلاء لا نهاية له. وما يقال عن هذه الجواهر يقال كذلك على حركات الأركان الأربعة والمولدات، التي منها تتألف الأشياء في كل دقيقة.

وأمـــا علـــى المـــستوى الإنساني، فإن هذا الكائن، في فلسفة ابن العربـــي الـــصوفية، يختـــصر كل أنواع السفر لاختصاره الحضرة الإلهية ولاختصاره العالم، فخروجه إلى الوجود سفر، نموه الجسدي سفر، جريان دمه في العروق سفر، حركة أنفاسه سفر، كلامه دائم السفر، حروف كلامه مسافرة عند خروجها من أعماق النفس، وأفكاره دائمة السفر بين المحمود والمذموم وفي المتنفس سفر للأنفاس، وفي الـــرؤية كما في الرؤيا سفر للأبصار في المبصرات، وفي تعبير الرؤيا سفر وعبور من عـــالم إلى عالم وأما عوالم الخيال فكلها أسفار في أسفار. ثم إن موت الإنسان سفر أيـــضا من العالم المحدود إلى العالم المطلق. فالإنسان إذن في سفر دائم قبل أن يخلق، وحياته عبارة عن سفر من الميلاد إلى القبر، ثم إلى عالم الخلود وهناك السفر الدائم. وفي ظـــل كل هذه الأسفار تختزل الأسفار المشروعة للإنسان أوالمكلف بها في ثلاثة أسفار، ضمن ثلاثة أنواع من السفر: سفر من عند الله وسفر إليه وسفر فيه، أهمها التي فيها السفر رباني، أو يكون فيها المرء مسافرا به، كما هو حال الأنبياء والأولياء المجتابين المصطافين، الذين عن الخوف والحزن فروا[5] (ينظر الشكل رقم 3).

---

(1) المصدر السابق، ص. ص. 3 – 4.

(2) المصدر نفسه، ص. 3.

(3) سورة يس، الآية 39.

(4) ابن عربـــي: المصدر السابق، ص. 5.

(5) ابن عربـــي: الإسفار عن نتائج الأسفار، ص. ص. 4، 9.

إن الإنـــسان في فلسفة ابن العربـــي دائم السفر في الدنيا وفي الآخرة، فالفرد يسافر في أطوار المخلوقات إلى أن يتكون دما في أبيه وأمه اللذين اجتمعا من أجله عـــن قصد لظهوره أو عن غير قصد، فانتقل منيا ثم علقة فمضغة... ثم أخرج إلى الدنـــيا فانتقل إلى الطفولة ثم الصبا فالشباب ثم الكهولة ثم الشيخوخة فالهرم وهو أرذل العمـــر[1]، ومنه إلى البرزخ وفي البرزخ يسافر إلى الحشر فإلى الصراط ثم إمّا إلى جـــنة أو إلى نار، وفي الجنة سفر دائم كما في النار سفر دائم وبينهما سفر فيه تـــردد بـــين ثلاثية النار والجنة وكثيب الرؤية. والكثيب الأبيض أو كثيب المسك الأبـــيض[2] هـــو الموقع الذي تتم فيه رؤية الله بكيفية يسري فيها النور الإلهي في الأبـــصار فيكـــيفها ظاهـــرا وباطنا للتمكن من الرؤية، بحسب معتقد أهل السنة والجماعـــة. وفي النار سفر أيضا بين الصعود والهبوط وألم متواصل بذوق العذاب وبحـــركة ونغـــير على الجسد الذي يتجدد جلده مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَـــرُوا بِآيَاتِـــنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[3]

في خـــضم كل هذا يجب على الإنسان في حياته الدنيا أن يعمل على تجسيد حقيقـــته الإلهـــية، لهذا اقترن أيضا السفر عند ابن العربـــي بالعمل واقترن العمل بالعـــبادة قـــولا وفعلا، حتى قال: «السفر عمل: قلبا وبدنا، معنى وحسا...»[4] تجسيدا لعبارات: "لا حول ولا قوة إلا بالله" و"لاإله إلا الله" و"سبحان الله"... الخ من الأقوال والأعمال التي تنسب الفعل البشري للإله مع التنـــزيه والتشبيه المقبولين عقديا، بحسب المنظومة العقدية الصوفية الأكبرية، من هنا كان السفر على المستوى الإنـــساني، ذلك الكائن الجامع لحقائق العالم والمختصر للحضرة الإلهية، هو الحياة والحركة، هو العبادة التي وجد لأجلها، هو معرفة الله والوصول إليه والاتصال به. وللاتصال بالمطلق يتطلب حركة وسفرا لا حد لهما.

---

(1) Ibn ‘Arabi: Le dévoilement des effets du voyage الإسفار عن نتائج الأسفار، édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'eclat, France, 3eme édition 2004, p. 6.

(2) ف. م. صادر، ج1، ص. 320.

(3) سورة النساء، الآية 56.

(4) ف. م. عثمان، ج 3، ص. 361.

إن هـــذه الحيوية التي يمنحها ابن العربـــي للسفر ويدعو الناس لاكتشافها فيه لما تسفر عنه من تجارب ومعارف وإدراكات وفوائد لا حصر لها، والتي يقدمها في كتابه: الإسفار عن نتائج الأسفار" في صيغة متفردة في الرمزية وفي الشمولية للعالم والكـــون بأســـره. حتى أن "دوني غريل" محقق هذا الكتاب ومترجمه والمعلق عليه، قـــال: «هـــل هـــناك أكثر من السفر رمزية وعالمية؟ غير أن الشيخ الأكبر عالجها بطـــريقة لا تنتـــسب إلا إليه: ميتافيزيقية، كونية، وتلقينية.»[1] ومن خلال سرده لأســـفار الأنبياء أراد أن يعطي البعد الإلهي للسفر، كما أراد أن يبين بأن الأسفار الـــتي يـــريدها والهادفـــة إلى الكمال تتطلب مختلف طرق المعرفة ولكن مع أفضلية الطـــريق الكـــشفي المستند إلى النص، وذلك لتناسبه مع طبيعة السفر وسمو الغاية المنـــشودة. هذا التناسب للأسفار التي يقترحها ابن العربـــي على قارئه مع النص قـــرآنا وسنة، وحتى مع نصوص من الإنجيل والتوراة، هو إلي عمل "شودكيفيتش" علـــى الوقـــوف عنده مع شرح وتبسيط لأهم المحطات[2] التي يتم فيها السفر في كتاب "الإسفار" لابن العربـــي.

إن الأســـفار التي كشف عنها ابن العربـــي في كتابه هذا: أربعة عشر سفرا، بعـــد أن يـــبن مفهوم السفر وتعلقه بكل شيء، أو تعلق كل الأشياء به، حتى عد الـــسفر حقـــيقة جوهرية لا ينفك عنها شيء وإذا انفكت انعدم الشيء بانعدامها، هـــذه الأسفار من المطلق إلى المحدود ومن المحدود إلى المطلق، ولما كان الإنسان هو الغايـــة من الوجود، وكان الله هو الغاية من وجود الإنسان باستخدام ما سخر له، ولمـــا كان الإنسان به صفات إلهية ووصف الله نفسه بصفات إنسانية، كان السفر الأول الذي تحدث عنه ابن العربـــي السفر الرباني قبل أن يخلق الخلق ثم عند الخلق بالأمـــر وامتـــثال المخلوقات لأمره بالخروج سفرا من العدم إلى الوجود، ثم سفر القـــرآن وكلام الله، ثم أنواع من الأسفار هي أحوال ومقامات صوفية قرنها بأسماء أنبياء اختصوا بها أكثر من غيرهم من البشر أوخصهم القرآن بها للاعتبار وللاقتداء

(1) Ibn 'Arabi: Le dévoilement des effets du voyage, présenté par Denis Gril, pxxx.

(2) Michel Chodkeiwicz: Le voyage sans fin, In Le voyage Initiatique en terre d'islam, sous la direction de Mohamed Ali Amir-Moezzi, Peeters, Louvain Paris, pp. 239-250.

بالأنبياء، وفي هذا الربط بين الأسفار والأنبياء ما يشبه ربط الحكم بالأنبياء في فصوص الحكم، هذه الأسفار هي أحوال ومقامات: الرؤية، الابتلاء وهوة سفر الهبوط من العالم العلوي إلى العالم الدنيوي، ثم سفر العز والرفعة ويتعلق بالنبي إدريس عليه السلام، ثم سفر النجاة وخصه بنوح عليه السلام، ثم سفر الهداية وهو لإبراهيم عليه السلام، ثم سفر المكر والابتلاء وبهما ذكر يعقوب ويوسف عليهما السلام، ثم الميقات الإلهي الذي خص به نبيه موسى عليه السلام، ثم تحدث عن أسفار: الغضب، السعي، الخوف وآخر الأسفار سفر الحذر.

وكتاب "الإسرا إلى مقام الأسرى" كأنه تطبيق لما جاء في "كتاب الإسفار"، أو كأنه السفر المطلوب لأهل الكشف وما يجدونه من فتوحات ربانية. عن هذا الكتاب قال ابن العربي: «... إني قصدت معاشر الصوفية، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب المنمق الأبواب المترجم بكتاب الاسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي.»[1] هذا عن الذين وجه إليهم الكتاب وعن عنوانه، وتحديد نوع السفر الروحي لا الجسدي، سفر من المتناهي إلى اللامتناهي في مسافة وزمن متناهيين.

أما محتواه فيوجزه بقوله: «بينت فيه كيف ينكشف المتاب بتجريد الأبواب لأولي الأبصار والألباب، وإظهار الأمر العجاب، بالإسراء إلى رفع الحجاب»[2]. إنه التجربة الأكبرية في الإسراء والمعراج الروحي لا الجسدي، أسوة بإسراء ومعراج الرسول ﷺ وكشفا عن حقائق العبودية وحقائق غيبية كالتي ظهرت للنبي في هذه الواقعة، لكن مع الفارق في أن الرسول ﷺ عاد بتكليف رباني للبشر بالصلاة وبتربية إلهية لهم، بينما ابن العربي عاد بوراثة نبوية، ورثها وكلف بتوريثها لمن يتحقق له شرط ذلك. لهذا وفي إحدى محطات سفره يروي ابن العربي محاكمة نصبت له في السماء السادسة لامتحانه في صفاء قلبه قبل بلوغ المقام القادم وهو السماء السابعة سماء الغاية، حيث المقام التاسع وحيث الحقيقة الإبراهيمية، ولما نجح في الامتحان خوطب ابن العربي – على حد قوله – بما يلي: «اعلم أنك قادم

(1) ابن العربي: كتاب الاسرا إلى مقام الأسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 2.

(2) المصدر نفسه، ص. 2.

على ربك ليكشف لك عن سر قلبك، وينهيك على أسرار كتابه، ويعطيك مفتاح قفـــل بابه، ليكمل ميراثك ويصح انبعاثك، وهو حظك من أوحى إلى عبده.»[1]
كل هذا بمعنى أن ابن العربـــي زعم الوصول إلى الحق والاتصال به ونال مراده من علـــم الظاهـــر والباطن، وورث العلم النبوي بالقرآن وما احتواه من معاني ظاهرة تظهـــر الجـــلال الإلهي وسائر الصفات التي أرادها الله أن تظهر فيما هو ظاهر ولا يدركه كل الناس، ومن معاني باطنية، فيها ما يقال وما يجب إبقاؤه طي الكتمان، وبهـــذا العلـــم المتلقى عن نقاء السريرة وصفاء القلب حاز ابن العربـــي على السر الـــذي يـــصله بربه وقت ما أراد أو أريد له، وهو علم مستمد من العلم النبوي بما أوحي له، أي علم لا يخرج عن الكتاب والسنة.

لهذا ولكي لا يسوي ابن العربـــي بين ما حصل عليه ودرجة النبوة والرسالة بكـــل معانيها، ولكي لا يطمع في نبوة ختمت وشريعة قد اكتملت، خوطب أيضا بقول القاضي في السماء التي ترمز إلى أتم الأعداد وتحضر لأكملها حيث الله: «فلا تطمـــع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنـــزال كتاب. فقد أغلق الـــباب، إذ كان محمد ﷺ لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في تكليف الخلق...»[2]

ومن مؤلفات ابن العربـــي الرمزية التي يجب الوقوف عندها في مثل الموضوع الـــذي نحـــن بصدد دراسته، وتختزل السفر من المطلق والعودة إليه رسالة عنوانها: "الاتحـــاد الكـــوني في حـــضرة الإشهاد العيني بمحضر الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة" ترجمها محققها إلى الفرنسية مختصرا العنوان إلى: " Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux" وهـــي رسالة رمزية بديعة ضمّنها ابن العربـــي فلسفته في الإنـــسان: الإنـــسان الذي خلقه الله على صورته، صورة تختزل العالم وتختصره في كائن متعدد العناصر، كامل عند جمعيته التي خلق عليها، ناقص عند تنازع وافتراق عناصـــره الكونية المكونة له. لهذا على الإنسان أن يدرك أربع مراحل: أولا - أن يـــدرك الألوهية فيه ويسعى إلى توحيد عناصره المتضادة، ثم يدرك ثانيا ما عليه من

(1) ابن العربـــي: كتاب الاسرا إلى مقام الاسرى، ص. 26.
(2) المصدر نفسه، ص. 26.

تعدد ثم يدرك ثالثا الوسائل المعرفية المتعددة التي بحوزته مع ضرورة توحيدها وتسخيرها كل لما يسر له من أجل العودة إلى الأصل الإلهي وتحقيق الكمال رابعا.

هذه المراحل الأربع عبر عنها ابن العربي بأربع قصائد شعرية جميلة تقدم للرسالة وتختصرها، بل تمهد لرمزيتها وتهيئ القارئ لحل ألغازها.

القصيدة الأولى "لامية" القافية، على "البحر البسيط"، مكتوبة بأسلوب لا يبتعد عن أسلوب كل من "الحلاج" (244هـ/858م - 309هـ/922م) و"النفري" (354هـ/965م)، ويستعمل أحيانا عباراتهما، خاصة عبارات الحلاج. يدرك ابن العربي فيها تعدده ووحدته المنشودة، اعوجاجه واستقامته المطلوبة، ظلام الجسم ونور الروح، التفرقه في عناصر بدنه واجتماعه في وحدة مصدره. وملوحا إلى أن هذه الإدراكات يجب أن تكون ذاتية نابعة من إدراك الذات لحقيقتها لا تلقن من الغير، ومما جاء في هذه القصيدة قوله[1]:

من انتفاضي إلى كمالي — من انحرافي إلى اعتدالي

ومن شتاتي إلى اجتماعي — فمن صدوري إلى وصالي

ومن خسيسي إلى نفيسي — فمن حجاري إلى اللآلي

ومن شروقي إلى غروبي — فمن نهاري إلى الليالي

ومن حضيضي إلى استوائي — فمن زجاج إلى العوالي

ومن محالي إلى صحيحي — ومن صحيحي إلى اعتلالي

فما أنا في الوجود غيري — فما أعادي وما أوالي

فإني ما عشقت غيري — فعين فصلي هو اتصالي

أما "السينية"، فقصيدة تركز على المعرفة وعلى أدواتها المختلفة المتاحة للإنسان، والتي إن وظفت توظيفا خاطئا أحدثت نزاعا واختلافا فيما تقدمه كل

---

(1) Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi، رسالة الاتحاد الكوني...، In Annales Islamologiques, Tome XVII, Institut française d'Archéologie Orientale de Caire, 17-1981, pp. 72, 73.

أداة، لهذا يجب حسب ابن العربـــي وضع كل وسيلة معرفية موضعها: الحس فيما هـــو مـــسخر له والعقل فيما تحت قدرته والحدس والكشف فيما هو أهل له من المعـــاني الروحية السامية. وبين القصيدتين تدخل ابن العربـــي بنص يؤكد فيه مرة أخـــرى أن كلامـــه منه إليه، حتى وإن أشار في بداية الرسالة على انه أرسلها إلى شـــخص يدعى: "أبو الفوارس صخر بن سنان"، وهو شخصية ترمز إلى الإنسان الكامـــل الموجـــود في حقيقة كل إنسان، وقد جرت العادة أن توجه الرسالة إلى شخص ما، حقيقي أو وهمي[1]، خاصة في مثل هذه الرسائل ذات الطابع الرمزي. ومـــن القصيدة الثانية المركزة على وسائل المعرفة وما تحققه من سعادة للإنسان إن استعملها مجتمعة متسقة لا متفرقة متنازعة، ومما جاء فيها قوله[2]:

فمـــــن حــــسي إلى عقلــــي ... و مــــن عقلــــي إلى حــــسي

بعلمـــــــــين غــــــــــريبين ... بـــــلا شـــك ولا لــــــبس

ومــــن نفــــسي إلى روحــــي ... ومــــن روحــــي إلى نفــــسي

بتحلـــــــيــــل وتـــــــركيب ... كمـــــثل المــــيت في الـــرمس

ومــــن حدســــي إلى علمــــي ... ومــــن علمــــي إلى حدســــي

فـــــنور العلـــــم ممـــــدود ... ونـــــور الحـــدس مـــا يمـــسي

ومــــن قدســــي إلى رجــــسي ... ومــــن رجــــسي إلى قدســــي

ومــــن جــــسمي إلى ســــعيي ... ومــــن ســــعيي إلى حبــــسي

ومــــن أيــــسي إلى ليــــسي ... ومــــن ليــــسي إلى أيــــسي

يـــــسعد فــــيه تأليفــــــي ... كمـــــا في شـــــته نحــــسي

---

(1) هكذا أول دوني غريل/داود بن عبد الله، اسم الشخص الذي خاطبه ابن العربـــي في رسالته وDenis Gril هـــو محقق الرسالة بالعربية ومترجمها إلى الفرنسية مع تعليقات وشروحات عليها ضافية تنم عن قدرة فائقة يتمتع بها الأستاذ في التعامل مع النص الأكبري وفي ترجمة معانيه إلى اللغة الفرنسة وحتى الانجليزية.

- Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi, P. 54.

(2) ابن العربـــي: رسالة الاتحاد الكوني، النص العربـــي، تحقيق دوني غريل، ص. ص. 73، 74.

وقبل أن يعرض ابن العربـــي قصيدته العينية التي يعبر فيها عن الناحية العملية التطبيقـــية التي سلك بها طريق الكمال طريق الاتصال بالله، قدم لنا عنوان الرسالة وأشـــار إلى المرســـل إلـــيه، وهو الشخص المكور آنفا والذي أوّل معناه الأستاذ "غـــريل/داود" إلى أنـــه الإنسان الكامل، وهو بالفعل ما ندركه في الأوصاف التي وصـــفه بها ابن العربـــي، وإن بحثنا عن حقيقة هذا الشخص بعيدا عن المعنى المجرد "الإنـــسان الكامل" فلن يكون إلا ابن العربـــي نفسه، وهو ما يؤول بنا إلى القول بـــأن ابن العربـــي قصد بأبـــي الفوارس ذاته على أنه الإنسان الكامل، كما يرمز إلى كـــل من هو على درجة الكمال سواء الإنسان عند حقيقته الجمعية الأولى أو بالنظـــر إلى وجـــوب نيل وإدراك هذه الدرجة بحكم أنها تعبر عن حقيقة الإنسان الإلهـــية الـــتي وجـــد علـــيها. ومما جاء في هذا الاستهلال المؤخر عن القصيدتين المذكورتين وعن الديباجة وحتى البسملة كررها، وهو أمر غير معهود، قوله مباشرة بعد قصيدته "السينية" المؤلفة من تسعة وعشرين بيتا شعريا: «وسميت هذه الرسالة بالاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني والطيور الأربعة الروحانية، خاطبت بها أبا الفـــوارس صـــخر بن سنان... وهذه أول الرسالة وبه أستعين... بسم الله الرحمن الرحيم... إلى الجواد الذي لا يقبل جوده والمجود التام الذي الذي جُهل وجوده... سلطان الإنس والجان... أبـــي الفوارس صخر بن سنان... أما بعد فإني أحمد الله إلي الذي سوّاني... ثم عرفني بـــي وأظهرني لي فعشقتني فلا أحب سواي، وهيمت في بيان بعدي وقربـــي فما أخاطب إلا إياي.»[1]

بعد هذه المقدمة المتأخرة يعرض ابن العربـــي قصيدة "تائية" من البحر البسيط أيـــضا، مبنـــية من تسعة عشر بيتا شعريا، يصف فيها تجربته في طلب الكمال وفي التحقق بمقام الفناء، وكأنه يقول لقارئه، بعد أن مهدت لك بشكل نظري، لكيفية الاتـــصال بالله، بأن عرفتك على ماهيتك الحاوية لصفتي الكثرة والوحدة، الظلمة والـــنور، الكثيف واللطيف، وبعد أن بينت لك ما تملكه من أدوات معرفة تعرفك علـــى المحسوس وعلى المتخيل وعلى ما يتجلى لك وما ينكشف. من عالم الغيب، هـــا أنذا أصل إلى المرحلة التطبيقية مرحلة السلوك الذي أصل به الكمال، وأتحقق وأثبت بمقام الفناء حتى أتصل بالذي أحب وأكون حينها أنا المحب وأنا المحبوب، أنا

(1) المصدر السابق، ص. ص. 74، 75.

الجمع وأنا الفرق، أنا الفاعل وأنا المنفعل، وهو ما عبر عنه في آخر القصيدة بـ "أنا الفتى وأنا الفتاة"، ومما جاء في هذه القصيدة قوله(1):

فلو أراني إذا أتاني ... سرا وجهرا أنا بذاتي

وقلت أنعم فقلت طوعا ... وكان مني لي التفاتي

فنيت عني بعين إني ... وعن عداتي وعن ثقاتي

فيا أنا ردني بعيني ... إلى حسي أرى ثباتي

فردني بي إلي مني ... فلم تقم بي سوى صفاتي

فقلت لي يا أنا وزدني مني ... ثباتا على ثباتي

فصرت أشكو الغرام مني ... إليّ كيما تبدو سماتي

إلى جفوني من عين كوني ... فجاد جمعي على شتاتي

وصلت ذاتي وجدا بذاتي ... من أجل ذاتي مدى حياتي

أنا حبيبي أنا محبي ... أنا فتاي أنا فتاتي

لقد عودنا ابن العربي في كتاباته أن يرصع نصوصه بأشعار موغلة في الرمزية سواء في مستهل الكتب أو في آخرها أو مبثوثة فيها، ثم يعمل على فك تلك الرمزية أو بعضا منها بنصوص نثرية، تلي الأشعار أو تسبقها أو تتخللها، لكنه شذ عن هذه القاعدة في كتابه" رسالة الاتحاد الكوني" حيث جاءت النصوص الشعرية التي في مستهل الكتاب ممهدة وموضحة للمغزى العام للرسالة، بينما باقي النص كان قصة رمزية تتخللها أشعار في نفس السياق الرمزي، يحاور فيها ابن العربي ذاته بشخصيات رمزية مختلفة (مونولوج). ومن أبرز هذه الشخصيات تلك الواردة في عنوان الرسالة وهي: الشجرة، والطيور الأربعة: "الغريبة العنقا"، "المطوقة الورقا"، "الغراب الحالك"، و"العقاب المالك". كما ورد في القصة أسماء لأماكن رمزية وشخصيات أخرى وأعداد، مثل: المدينة التي بالبلد الأمين، البراق، العدد اثنين وأربعة... الخ

(1) المصدر السابق، ص. ص. 75، 76.

ترمــز كل هذه الشخصيات المتحاورة في قصة ابن العربــي مجتمعة: الشجرة وما علق بأغصانها وبأفنانها من طيور إلى الإنسان باعتباره صورة مختصرة عن العالم، وباعتــباره الــسبب في الخلق، وتمثل ما بالإنسان من تعدد في مكوناته، وهذه هي المكونات الأساسية الأربعة، المنبثقة من كائنات هي بعينها لكن في صورتها الكلية؛ لأنــه كمــا يوجد في الكون الإنسان في صورة عالم أصغر، يعتبر العالم كله إنسانا أكــبر، فيوجد إذن نموذج مصغر للشجرة والطيور الأربعة في الإنسان، كما يوجد نموذج مكبر لها في العالم كله.

وفي حديــثها الذي خصها به ابن العربــي في قصته تروي الشجرة، رمز الإنــسان، قــصة ظهورها وثنائية تكوينها من جسد وروح واستعدادها لحمل العلــوم والمعارف وشرف خلقتها ونبل الغاية التي وجدت لأجلها، وفوق كل هــذا كمالهــا بالاتصال بمن غرسها، ومما جاء في خطبتها قولها: «أنا الشجرة الكلــية الجامعة المثلية... غرستني يد الأحد في بستان الأبد... فأنا ذات روح وجسد، وثمري مقطوف دون يد، حملت من ثمر العلوم والمعارف. مالا يستقل بحمله العقول السليمة وأسرار اللطائف... أنا الظل الممدود... وكلمة الوجود وأشــرف. محــدث موجــود، وأنــزه محدود... جوامع الكلم معدن الأسرار والحكم»[1]

بعــد الشجرة جاء في قصة ابن العربــي دور خطبة الورقاء فقالت: «لما أراد الله إيجــاد كوني وإشهاد عيني وأن يطوقني بطوق البهاء... نادى بعُقابه: الأمن من عقابه وهو بفناء بابه فأجابه مطيعا وقال: ناديت سميعا. فقال له: إنك في أرض غربة... فلابد من استيحاش نفسك وفيك قرة عين فأظهرها في العين تأنس بمجاورتها وتتنفس بمحاورتها فإن الأنس بــي محال وإني شديد المحال.»[2] ترمــز الــورقا أو الورقاء عند ابن العربــي وسائر الصوفية إلى النفس الكلية واللــوح المحفوظ، كما أنها اللوح المحفوظ وقلب العالم[3] من حيث إنه إنسان

---

(1) المصدر السابق، ص. ص. 78، 79.

(2) المصدر نفسه، ص. 80.

(3) ابــن العربــي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص. 12. و- القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص. 50.

أكبر وإلى النفس، تلك اللطيفة المقابلة للبدن، وهي التي وصفها ابن سينا بقوله[1]:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

يلاحظ في القصة أن ابن العربي أعطى الكلمة لـ "الورقاء" قبل "العقاب" وهو رمز للعقل الأول والقلم، وأول موجود ظهر عن الصفات الإلهية، وهي ثاني موجود ظهرت بواسطته وبأمر إلهي كما جاء في النص السابق في عبارة "فيك قرة عين فأظهرها" وإليه يرمز بعض الفلاسفة والصوفية إلى من يتجاذب مع الطبيعة في جذب النفس إليه فالعقاب يسعى إلى إعلائها إلى أصلها والطبيعة تجذبها إلى الحضيض[2] وقد يعود سبب هذا التقديم للورقاء على العقاب بالرغم من أن له الأسبقية في الظهور يعود إلى كونها رمز إلى الروح الخالص[3]، ولأن الله أراد لها مكانة مقربة منه أكثر من غيرها، فكانت في أعلى الشجرة في القصة، ولإقامتها في الكون في سدرة المنتهى، وبها ظهر الكون ليعكس الصفات الإلهية وليعمل على العودة إلى مصدره، وهذا الظهور والعودة هو المعبر عنه في النص بقول الورقاء: "إيجاد كوني وإشهاد عيني". قيمتها في عبارة "العين"، ورمزيتها للأنثى المنفعلة. في حين العقاب أو العقل ألأول ولو أنه أول كائن ظهر إلا أنه عزل ورمزيته للذكر الفاعل، لهذا أظهرها الله منه، كما خلق حواء من آدم، ثم عشقها ورأت فيه مرآة لصورتها لأنه مصدرها فحدث بينهم عشق أراده الإله وزواج بنكاح معنوي سبقه مهر تمثل في تطويقها بما يحوزه من جمال إلهي بحكم أنه أول من ظهر عن الله، ومنذ لك الوقت أصبحت تعرف به: "الورقاء المطوقة" وبزواجهما تحققت وحدة امتلأت هي في ذاتها بما لم تكن تعرفه بعد أن غابت صفاتها في صفاته.

وبنظرية التثليث الأكبرية نجم عن الفعل العقاب والمنفعل الورقاء نتيجة هي "العنقاء" وهي عند ابن العربي «الهواء الذي فتح الله فيه به أجساد العالم»، هي الأصل المعقول للمادة، أو الهيولى، والهباء، غير متعين ظهر عن الورقاء المطوقة

---

(1) ابن سينا: ابن سينا: منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص. 60

(2) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص. 131.

(3) Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi, p. 56

باجتماعها مع العقاب المالك، وفي الخطبة المخصصة لها في نص ابن العربـي قالت العـنقاء معرفة بنفسها: «أنا عنقا مغرب، ما زال مسكني بالمغرب... اكتنفني العز من الجهتين وما ظهر قط لوجودي عين. بـي تكون الحدود وعلي توقف الوجود، يـسمع بذكري ولا أرى... أنا الغريبة العنقا وأمي المطوقة الورقا ووالدي العقاب المالـك وولدي الغراب الحالك...»[1] والغرابة والمغرب المرتبطين باسم العنقاء قد يعودان إلى عدم تحديدها في حين يظهر عنها كل المتعينات، وعد تحديدها والسماع عـنها دون رؤيـتها هو ما ترمز إيه بتسميتها عنقا، ومعروف أن طائر العنقاء في تـتداوله الألـسنة في الغرب الإسلامي أكثر من مشرقه، وهو طائر وهمي ليس له الوجـود الحقيقـي، يتحدث عنه الناس ولكن لا أحد رآه. لهذا قال ابن العربـي نظما:

عـنقا مغـرب قد تعورف ذكرها      وبـاب وجـودها مـسدود

ولهـذا الـسبب استعار ابن العربـي اسم عنقاء مغرب لكتابه المعنون بـ: "عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب" وهو كتاب أراد القول من خلاله أنه الوحيد الذي يحوز على علامات المعرفة بختم الأولياء المجهول من حيث عدم تعيين الـشخص بالاسم ولا بمكان وزمان ظهوره، كجهل الناس بحقيقة العنقاء ويكتفون بترقب ظهوره، كما يترقبون يوم القيامة حيث تظهر الشمس من المغرب كما ورد في الأحاديـث النـبوية الشريفة. وترمز شمس المغرب عند ابن العربـي إلى ظهور الحـق وحصحـصته بحـيث لا يبقى معه أدنى ريب[2]. وغير بعيد عن هذا المعنى اسـتعمل الغـزالي رمـز عنقاء المغرب في رسالته: "قصة الطير" حيث جاء فيها: «اجتمعت أصناف الطيور على اختلاف أنواعها، وزعمت أنه لا بد لها من ملك: واتفقـوا أنـه لا يصلح لهذا الشأن إلا العنقاء وقد وجدوا الخبر عن استيطانها في مـواطن الغـرب وتقررها في بعض الجزائر.»[3] والجزائر دون تحديد للمكان بدقة

---

(1) ابن العربـي: رسالة الاتحاد الكوني، ص. ص. 83، 84.

(2) ابـن العربـي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1373هـ/1954م ص. ص. 66، 75.

(3) الغزالي، أبو حامد: رسالة الطير، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت، ج4، 1406هـ/1986م، ص. 48.

دلـــيل الغموض وعدم التعيين وصعوبة ضبط حقيقتها في كلمات تحد معناها وهو الأمر الذي رأيناه في وصف ابن العربـــي للعنقاء.

وآخـــر شخصية في "رسالة الاتحاد" ورابع مكونات الإنسان هو: "الغراب" رمـــز الجـــسم، وفي الخطبة المخصصة له قال الغراب الحالك: «أنا هيكل الأنوار وحامل محل الأسرار ومحل الكيف والكم وسبب الفرح والغم، أنا الرئيس المرؤوس ولي الحس والمحسوس، في ظهرت الرسوم ومني قام عالم الجسوم، أنا أصل الأشكال وبمراتب صورتي تضرب الأمثال، فأنا المصباح والرياح... أنا اللاحق الذي لا ألحق كمـــا أن العقـــاب السابق الذي لا يسبق، هو الأول وأنا الآخر، وله الباطن ولي الظاهـــر، قسم الوجود بيني وبينه، وأنا أظهرت عزه وكونه...»[1] فالأجسام هي محـــل الأرواح، ومـــرايا الأنوار الإلهية التي تحول من ظلامها أنوارا مشعة، وليست الأجسام متساوية في هذا الاستعداد لقبول النور الإلهي، ولهذا يستدل ابن العربـــي بقـــول لأبـــي مدين شعيب يشاطره غيره من الصوفية الذين يثق فيهم جاء فيه: «الأجـــسام بـــيوت مظلمة، وأقطار سود مدهللة - [غربان] - فإذا غشيها نور الـــروح أضـــاءت وأشرقت كالأقطار إذ غشيها نور الشمس... والنور الذي في موضـــع مـــا غـــير النور الذي في غيره... وكما يختلف قبول الأماكن لهذا النور لاخـــتلافها فلا يكون قبول الأجسام الصقيلة للنور كقبول الأجسام الدرنة... [و] لا يكـــون قـــبول البهيمـــية لفيضانه كقبول الإنسان، ولا قبول الإنسان كقبول الملك.»[2] وهكذا يتحول سواد الجسم وظلامه إلى نور مشع بالإشراق الروح عليه ويشرف بأن تسكن تلك اللطيفة بين جوانحه، فهو المصباح في مشكاة مظلمة بإيقاد ناره تشع نوره على البيت كما على المشكاة.

الجسم له أهميته ليس مجرد وعاء أو مظهر للإنسان، إنه أحد الجزئين المكونين لحقـــيقة الموجود (المادة والصورة، الوجود والفكر، الجسم والروح) وقيمته في أنه يحمـــل بطـــياته الـــروح ذات المصدر الإلهي، فإذا كانت النفس نورا فالجسم هو المصباح الذي تظهر فيه النار لتعطي نورا، وهو في الآن نفسه الريح التي تطفئ النار

(1) ابن العربـــي: رسالة الاتحاد الكوني، ص. ص. 84، 85.

(2) ابـــن عربـــي: التدبيـــرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تقديم ناصر سيد، مطبعة عجان الحديد، حلب، سوريا، 1420هـ/2000م، ص. ص. 19 - 20.

إذا بعثت والجسم هو الذي تظهر عليه تعابير الحزن بالبكاء والفرح بالتبشش، كما أنه يحمل من صفات وأسماء الله ما يعبر عنت حسن خلقه وعن مرتبة ذلك فكان الآخر في الوجود، كما كان العقل الأول، العقاب، الأول، فالجسم رمز الظاهر والعقاب رمز الباطن. باختصار كون الجسم يعتريه التغير والتبدل وبسبب سياسته يدخل المرء الجنة أو النار فكل هذا يعطي قيمة كبيرة للجسم خلافا لمن ازدراء من الفلاسفة.

إن ابن العربي بنظرته هذه للجسد يرد على من يعده سجنا[1] أو عقابا للنفس بأن أودعت فيه، كما ذهب إلى ذلك "أفلاطون" ومن بعد "ابن سينا" عندما اعتبره خرابا وقعر الحضيض، حيث قال عن تعلق النفس بالبدن في بيتين متفرقين في "عينيته"[2]:

| | |
|---|---|
| أنفت وما ألفت فلما واصلت | ألفت مجاورة الخراب البرقع |
| فلأي شيء أهبطت من شاهق | سام إلى قعر الحضيض الأوضع |

وفي موضع آخر من أعماله رمز "ابن سينا" إلى النفس بطائر وقع في مكيدة وفخ الصياد رمز البدن والهيولى، فقاوم في البداية وعمل على التخلص من الشرك، لكن لما يئس استسلم كأنه قال قول الشاعر: «آنست نارا... آنست ذعرا»[3] حتى

---

(1) عند عموم الصوفية الجسد يعيق الوصول إلى الكلام للظلام السائد فيه إذا لم تشرق عليه أنوار النفس، ولكنه ذو شأن لأنه من خلق الله وفيه تتجسد أسناء الله وصفاته، من الخلق إلى الجمال فالرحمة... أما السجن فقد تكون الحياة برمتها مادامت الموت السبيل الأمثل والطريق الأضمن للعودة إلى الخالق وقد عبر عن هذا الحلاج بقوله:

| | |
|---|---|
| فها أنا في حبس الحياة ممنع عن | الأنس فاقبضني إليك من الحبس |

لقد اعتقد الحلاج أنه وحبيبه روحان قد حلا بدنا، وهو ملا يجعله يحط من قيمة الجسم، وإذا غادرت الروح الجسم لتعود إلى بارئها يعود هو إلى التراب من حيث أتى. يقول الحلاج:

| | |
|---|---|
| هيكليُّ الجسمِ نوريُّ الصميم | صمديُّ الروح ديّان عليم |
| عاد بالروح إلى أربابها | فبقى الهيكل في الترب رميم |

– الحلاج: ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له سعدي ضنّاوي، دار صادر، بيروت، 1998، ص. 62، 123.

(2) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص. 60.

(3) عبد الله حمادي: البرزخ والسكين، شعر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998، ص. ص. 107، 112.

ظهـــر من يعينه على تحرره، حيث قال: «... وأنا في سربة طير إذ لحظونا فصفروا مـــستدعين فأحسسنا بخصب وأصحاب ما تخالج في صدورنا ريبة... فابتدرنا إليهم مقـــبلين وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين، فإذا الحلق ينضم على أعناقنا، والشرك يتشبث بأجنحتنا، والحبائل تتعلق بأرجلنا، ففزعنا إلى الحركة فما زادتنا إلا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك... واستأنسنا بالشرك واطمأنا إلى الأقفاص.»[1]

وفي رده علـــى مـــن يحط من قيمة الجسد ويصفه بالنعوت القبيحة، يرد ابن العربـــــي ردا صريحا على لسان "الغراب" رمز الجسم فيقول: «وقامت طائفة ممن تدعي العقل الرصين على زعمها، وقضت على شبهتها بحكمها، فناطوا بـــي قبيح الهجاء، وخلعوا عني حلة حسن الثناء.. حاق بهم ما كانوا يستهزؤون... وقد أثنى علـــي الـــشرع، فما أبالي، وبين مرتبتي السمع فما أغالي»[2]. كأنه يشير هنا إلى الآيات التي تحدثت عن تكريم ابن آدم وعلى تسوية جسده بأيدي الخالق عز وجل، وحسن التصوير والتركيب وعلى الكيفية التي خلقه بها الله في أحسن تقويم...

إن هـــذا النوع من القصص الرمزي غير غريب عن التراث الإسلامي، خاصة التراث الصوفي والفلسفي الإشراقي، ويمكن أن نشير على سبيل المثال إلى أعمال لا شـــك وأن ابـــن العربـــي قد اطلع عليها لأن ملامحها العامة، شخصياتها وأسلوبها مـــتقارب، بل متشابه، من هذه الأعمال: "رسالة الطير" تروي سفر الطير وسقوطه في الحبائل ثم سفر الحرية والاتصال بالعقل المحض والخير المحض، و"حي بن يقضان" وسياحته المليئة بالخبرات والعلوم و"القصيدة العينية" لـــ "ابن سينا" ورحلتي النفس من أعلى إلى أسفل ومن أسفل على أصلها. وهي جميعا أعمال فلسفية رمزية تنتصر للعقـــل وللإشـــراق. وقصة الطير "للغزالي"، والتي تبدو فيها جليا نـــزعة أشعرية جامعـــة بـــين عقـــل ونص وكشف، جاءت ردا على قصة الطير السينوية وسائر أعمالـــه، خاصـــة العرفانية، ولهذا كانت قصة ابن العربـــي أكثر اقترابا من قصة الغزالي، ولكنها أكثر غلو في الرمزية من قصص "الشيخ الرئيس". كما كانت قصة حـــي بن يقضان لابن طفيل أقرب إلى مضامين أعمال ابن سينا، خاصة وأنه صرح

---

(1) ابن سينا: رسالة الطير، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبـــي علي بن سينا، تحقيق ميكائيل بن يحي، بريل، 1894، ج1، ص. ص. 43 – 44.

(2) ابن العربـــي: رسالة الاتحاد الكوني، ص. 85.

بنفسه أن قصته "حي بن يقضان" هي عمل لبث «أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا...»[1]

وأما "الحلاج" (244هـ/858م - 309هـ/922م) عملاق الرمزية الصوفية وشهيدها فيختصر كل القصص ويختزل كل الرموز في عبارة توجز مرامي "ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن طفيل" وحتى "ابن العربي"، وربما كانت إحدى المنطلقات الأساسية في القصص الرمزي لدى كل من اختار الرمز في أسلوبا في وصف رحلة النفس إلى الله، حيث اختار لرمزيته الفراش والمصباح فقال: «الفراش يطير حول المصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول على الكمال.»[2] لقد جاء هذا النص في "طاسين الفهم" لمن أراد أن يفهم عمل النفس في بحثها عن الكمال وفي السفر إلى الله بغية الوصول إلى الحق وعدم الاكتفاء بالعلم ولا بالعين.

وللوصول إلى عين الحق والفناء فيه لا بد للنفس في رحلتها أن تحتمل حرقة الشمس ومشاق السفر، وهو ما عبر عنه الحلاج بارتماء الفراشة في نار المصباح بعد أن كانت تكتفي بالطواف به فقط، يقول الحلاج معبرا عن كل هذا: «لم يرض بضوئه وحرارته فيلقي جملته فيه والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر... فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم. فبأي معنى يعود إلى الأشكال، وبأي حال؟ بعدما حاز صار، من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر.»[3] هذه المعاني في السفر والابتعاد عن الجسم والخلان ثم العودة إليهما بالأخبار ثم عدم الاكتفاء بالخبر والذهاب إلى العين المقصودة وحصول الفناء حتى ينطق اللسان بالاتحاد كل هذه المعاني واردة بوضوح في قصة ابن سينا[4] والغزالي، مع التفاوت في سياق سردها وكيفية ذلك.

---

(1) ابن طفيل: حي بن يقضان، تقديم: زواوي بغورة، موفم للنشر، الجزائر، 1989. ص. 05

(2) الحلاج: ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، ص. 147.

(3) المرجع نفسه، ص. 147.

(4) يصف ابن سينا العودة من العالم العلوي بعد الطيران، وكيف طلب منه لإخوانه وصف الملك، وكيف كذبه بعض الإخوة وقالوا له نراك «قد مسك عقلك مس... والله ما طرت ولكن طار عقلك...»

- ابن سينا: رسالة الطير، ص. 47.

تجـــدر الإشارة هنا إلى أن هذا التشابه بين هذه الأعمال وما يماثلها في التراث الإســـلامي مرده إلى أثر القصص القرآني أولا ثم منـــزلة كتاب "كليلة ودمنة" في الحـــضارة الإســـلامية، ومـــا هو على شاكلته ثانيا، وهي منـــزلة تعكس التفاعل الإيجابـــي لحضارتنا مع الحضارات السابقة، بحيث استفيد مما في مثل هذا الكتاب ومـــن الفكر الشرقي والغربـــي عموما في بناء وتطوير فكر إسلامي مبدع كان له أثـــره فيما بعد على الحضارة الغربية، في مختلف المجالات الفلسفية والعلمية والأدبية والفنية.

يوجـــز ابـــن العربـــي كل أسفاره وهجراته إلى علم الملكوت، وتحرره بالكلية من عالم الأشياء المحسوسة، المعدومة في حقيقتها، والتنقل من الظاهر إلى الباطن بسلوك طريق الحقيقة حتى الوصول إلى الحق حيث النقطة ومركز الدائرة بقوله[1]:

**[إني سافرت لكي أصح وأغنم وأتعلم ما لم أكن أعلم، فهجرت الأهل والوطن ورحلت من ساعتي عن أرض البدن ورقيت في صعود وانتقل بدر حقيقتي من سعد الذابح إلى سعد السعود، وامتطيت الجواب قاصدا حضرة الملك، وفنيت بالمـــنة عـــن العـــادة مخافة الهلاك وقطعت اليباب[2] الشاسع حتى بلغت المقام التاســـع، فسرت في المحاق ثلاث لأفوز عند الرجوع بثلاث، وخلعت النعلين عندما جزت موضع القدمين وخرقت الحجاب وفتحت الأبواب فأشرفت على جـــبل الطور وبدا لي فيه الكتاب المسطور فرأيته جبروتيا فنـــزهت نفسي عنه فقرأته ملكوتيا فعندما تلوته ووقفت على سره فهمت. رأيت الواحد بالواحد والتقى الغائب بالشاهد فسر برجوعي إليه، فكلمني به عنه فقال ليس وراء الله منتهـــى، وإن في ذلـــك لذكرى لأولي الألباب والنهى، ثم قال لي متى أحطت بالستة قلت عندما طلقتها البتة، فقال متى وقفت على مركز الدائرة قلت بعدما مارجمت العاهرة، والسلام.]**

---

(1) ابـــن العربـــي: كتاب الكتب، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـــ/ 1948م، ص. ص. 11 – 12.

(2) اليـــباب هو المكان الخالي، لاشيء فيه./- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، مادة يبب ج1، ص. 806، ورمـــزية اليباب هنا هي تفريغ الهمة والنفض والترك، بالعزلة والانقطاع عن كل شي.

إن الــذي يمكن أن يفهم من هذا النص بمحاولة تأويله وفك بعض من مغاليق رمزيته أن سفر ابن العربــي هو عبارة عن هجران للبلد والموطن الأصلي بمعنيين: معــنى البلد والوطن وهو يرمز لبدن كبير، لأن العالم في تصور ابن العربــي إنسان أكبر به بدن وروح، كما توجد بكل الأشياء أبدان وأرواح أو ثنائيات بأي شكل من الأشكال وهجرته لهذا البدن الكبير أوالوطن هو ابتعاد عن من ألفهم من الأحبة والخــلان في عالم الكون. ومعنى البدن الأصغر: فجسمه وما يتعلق به من دواعي الــشهوة والانحــراف عن الجادة، وفي هجرته عن بدنه، موطنه وبلده الصغير، هو ابــتعاد عمن ألفهم من عناصر المادة من الجسد وما تعلق به من أهواء وميول، فهو المقــصود أيضا بالوطن. وهجرته هذا للبدن والوطن فيها ترقي في درجات الصفاء الروحي وفي تحصيل العلم الإلهي، لأنه كلما صفت الروح ووجلت القلوب يحصل لها الاستعداد لتجلي الحق لها – وهو الغاية من السفر، وإليه رمز بالملك – على قدر مــا في القلــب من جلاء، لأن التجلي تجليات؛ لهذا يجب أن تتحقق الهجرة التامة وتتنحــى الروح عن البدن، وفي هذا التنحي والتجرد شبه كبير في محتوى ورمزية الوصــف الــذي خــص به ابن سينا العارفين عندما قال: «إن للعارفين مقامات ودرجــات يُخصون بها وهم في حياتهم، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها، إلى عالم القدس.»(1)

هــذه الهجــرة الــتي يتحدث عنها ابن العربــي تكون بتفريغ الهمة بالعزلة والخلوات المتكررة، والنفض والترك وبالسلوك الذي يفني كل الأغيار ولا يبقى أمام القلب سوى الحق المراد الوصول إليه والتنعم في حضرته، وهي هجرة قاصية صعبة، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه ومن الصعب التخلي عن كل الناس مرة واحدة ولمدة قد تطول، كما أن للجسد سطوة وسلطان وقيود يصعب التحرر منها لكل راغب، لهــذا وصف ابن العربــي الانقطاع عن الناس وعن البدن وعن العالم بقطع اليباب الــشاسع، ولم يسمه صحراء أو فيافي لأن للفيافي والصحارى لدى الصوفية رمزية الــتأمل والاســتئناس بالوحوش، ويوجد فيها أشياء كثيرة، بينما اليباب فخلاء لا شيء فيه.

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4، ص. 47.

وبعد القطع اليباب نال الثمار وبلغ المقام الذي سبق ذكره في "كتاب الإسفار" المقام التاسع، وهو السماء السابعة مقام إبراهيم الخليل رمز الإسلام والحنيفية قبل محمد ﷺ، ورمز لوحدة الأديان، كما سبقت الإشارة إليه، وهناك بلغ مبلغ خلع النعلين، موضع القدمين، رمز الوصول إلى حضرة الحق، حيث يتحقق له الثبات في علم الحق وحيث يجب ترك كل شيء لأن الأشياء عدم وهو أمام الوجود المطلق والوجود المحض. الوجود الذي قبل الاتصال به يجب المرور عبر البرزخ، لأن الانتقال من الوجود المتصف بالعد والعدم إلى الوجود الحق يتطلب مرحلة برزخية وسطى هي التي رمز لها في النص بالرؤية الجبروتية، وهي التي لها تعلق بعالم المثال عالم الخيال، ولذلك أعقب كلامه بقوله "نزهت نفسي عنه" أي انتقل من الوجود البرزخي، من عالم الجبروت إلى عالم الغيب، عالم الملكوت، لذلك قال "تلوته ملكوتيا" أي اطلع على العلم الإلهي المدون في القرآن بمعناه الغيبي المطلق بعيدا حتى عن رسم الحروف وأجساده، لأن الهجرة كانت من كل شيء حتى من أجساد الحروف، فلم يبق أمامه إلا معاني الحروف وأرواحها، بل ولا يبقى أمامه على الواحد بالواحد حيث درجة الفناء فناء ذات الغائب أي العبد في الأولوهية فناء تاما لا يشعر فيه الفرد بإنيته حتى أنه يتحدث عن الهوية بإنيته، وهناك يقول كمن قال قبله "أنا الحق" أو "سبحاني" وفي هذه الدرجة من الفناء وفي هذا المقام ينعدم كل شعور بالعالم، وبالبدن وبالذات، وهذه هي التي يرمز لها في النص بالستة، رمز التعدد والكثرة في أقصى حالاتها لأن العدد ستة هو التام في الأعداد. وتطليقه للنفس الأمارة بالسوء وللدنيا هو أوقفه على مركز الدائرة، رمز بلوغ أقصى درجات الوصال والاتصال، وأقصى درجات اليقين الثلاث: حق اليقين.

إن أعمال كـ "الإسفار" و"الإسرا" و"الاتحاد الكوني" و"ترجمان الأشواق" و"الفصوص" وغيرها من مؤلفات "ابن العربي" متضمنة معانيها في "الفتوحات المكية" التي تلقاها ابن العربي كما يقول كشفا وهو في حركة الطواف بالبيت العتيق فهي سفر في عالم المطلق وجني لثمار السفر، كما تشرح وترمز إلى كل أنواع السفر. وبهذا المعنى تكون كل مؤلفات ابن العربي تتناول السفر والأسفار.

إن كل هذه المعاني الباطنية العميقة لمفهوم السفر عند ابن العربي لا تنأى عن المدلول اللغوي لكلمة سفر بل هي امتداد وتعميق متعمد له، كالملاحظ على عنوان كتابه: "الإسفار عن نتائج الأسفار" مثلا، ثم إن كل ما هو من معاني واشتقاقات لكلمة سفر له تعلق وارتباط بوجه ما بالتصوف وبأهم معانية واصطلاحاته إلى درجة تدفعنا إلى القول بأن السفر مرادف بشكل ما للكشف، فكما إن الكشف. منهج وغاية العارفين فكذلك السفر منهج وغاية، أيضا، والمتصفح لمادة "سفر" أو "سافر" في معاجم اللغة العربية[1] يدرك بعض أسرار تعلق التصوف بالسفر عند ابن العربي، ومن تلك المعاني ندرك أنه ما ذكر معنى السفر على أنه قطع المسافة إلا بعد أن بين أصحاب المعاجم أن السَفْر يعني كشف الغطاء عن الرأس أو الخمار عن الوجه أو التراب عن الأرض أو الغيوم عن السماء، ومنه اشتقت كلمة المسافر بمعنى المغادر للمكان الذي كان فيه، وقيل سمي المسافر مسافرا لأنه يسفر عن وجهه وأخلاقه فيظهر ما كان خافيا، أو يظهر على حقيقته وبجوهره، كما اشتقت أيضا كلمة سِفر أي الكتاب وكلمة السُفرة لطعام السفر، ومن الاشتقاقات العديدة كذلك: الإضاءة والإنارة والإشراق وكلها معاني ينشدها الصوفي المسافر المتحرك بهمته إلى الله. بدافع من الحيرة وباعتراضها في الآن نفسه.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص. 368وكذلك: الرازي (محمد بن أبي بكر): مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415، 1995، ص. 126 والمناوي: التعاريف، ص. 406.

## ثالثا - السفر والحركة والحيرة

إن السفر عند ابن العربي هو حركة يجب أن تكون نحو الله، في الله وبالله ليحقق به الإنسان ما وعده به ربه من وصال وقرب وكمال، لهذا يجمل ابن العربي معنى السفر بقوله: «وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طريق آخر تزودت منه وانصرفت فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلا»[1]. إن السفر هو الحياة من حيث إن الحياة حركة وإن الحياة هي سفر من حيث أنها حركة في محطات وأطوار متتالية نحو الضعف والاضمحلال، وسفر إما نحو المطلق والكمال لتحقيق الاتصال والوصال، أو تيه وانحدار نحو النقص والبعد عن الله ومن ثم لا يتيسر إلا الهجر والانفصال.

فكل شيء مسافر إلى ما هو ميسر له، وفي الإنسان أنواع من السفر ذي الحركات المختلفة والمتعددة، ذاتية وخارجية، إرادية ولا إرادية، أو اختيارية واضطرارية، مستقيمة ودائرية، مرتبة ومضطربة الخ وكلها سفر في سفر، من حركة للجسم وسكون مظهري إلى جريان الدم وإلى النفس نوم يقظة، أحلام ورؤى أفراح وأحزان ضحك وبكاء مشي سير جري هرولة كل شيء في سفر والسفر في كل شيء، الحياة سفر في سفر، بل الوجود كله سفر في سفر لأنه في حركة مستمرة، والحركة مبدؤه، ولا سكون فيه، لأن نقيض السكون العدم، فهو في سفر دائم إذن.

من خلال كلامه عن السفر يبدو لنا أن ابن العربي يستعمل هذا اللفظ بما يرادف مصطلح الحركة؛ لأن السفر هو حركة ما في اتجاه ما ضمن دائر معينة: هيولانية أوصورية، غائية في أغلب الأحيان أو على الأقل فيما ينبغي أن يكون، وفي

(1) Ibn 'Arabi: Le dévoilement des effets du voyage الإسفار عن نتائج الأسفار، édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'eclat, France, 3eme édition 2004, p. 7.

بعـــض الأحـــيان فوضوية أو عبثية وهي المعبر عنها عند ابن العربـــي بسفر التيه والحيرة، الحيرة السلبية، لأن هناك حيرة محبذة عند ابن العربـــي لدى أهل الكشف قبل الوصول شوقا وخوفا من عدم بلوغ المراد وعند الوصول وبعد الوصول. ذلك لأن الحـــيرة هي قلق دائم وحركة مستمرة في البحث عن اليقين وفي السفر إلى الله وفي الله سواء عقلا أو كشفا للقلب أو حتى خيالا، والحيرة عند الصوفية أكبر منها عـــند الفلاسفة أصحاب النظر[1] حسب ابن العربـــي. وعن الترادف المستخلص بين مفهومي السفر والحركة عند ابن العربـــي فمن قوله: «فما ثم سكون أصلا بل الحـــركة دائمـــة في الدنيا ليل ونهار يتعاقبان فتتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبهما وتعاقب الحقائق الإلهية عليها.»[2]

لكـــن ومهما قيل عن الترادف بين السفر والحركة يبدو أن فكرة السفر عند ابن العربـــي أعمق وأبعد مدى من فكرة التغير، دون أن يناقض هذا ذاك؛ من أجل أن يعطـــي للسفر حركة ذات معنى، ثم إن الحركة قد تكون متعلقة أكثر بالأشياء الماديـــة، بيـــنما الـــسفر له هذا البعد المسفر عن شيء ما، أو الكاشف لحقيقة ما، والمغمـــور بالنـــــزوع والميل والشوق وما إلى ذلك من الأحاسيس التي تتعالى عن مجـــرد الحركة؛ إلى درجة يمكن القول فيها أن الحركة جزء من السفر، وأن السفر أعـــم وأوسع وأعمق مدلولا من كلمة الحركة سواء الإرادية أو الاضطرارية. ومن أبـــرز الحـــركات وأكثـــرها ســـرعة في التقرب إلى الله، وفي تجسيد عبودية كل الكائنات: الصلاة.

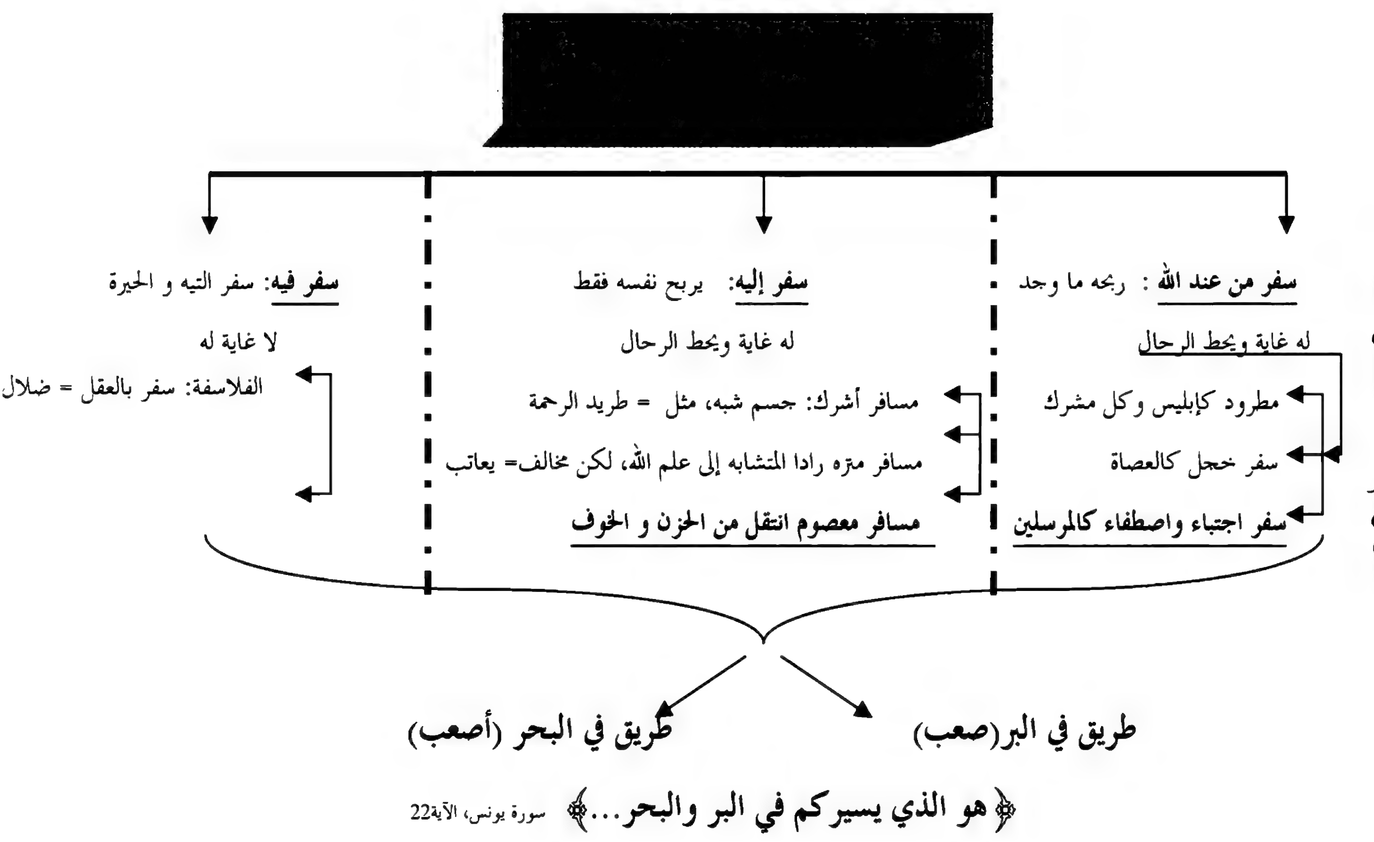
---

(1) ابـــن عربـــي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. ص. 11، 12. في هذا النص يقول ابن العربـــي: «أهل المشاهدة في حيرة أشد من حيرة أصحاب العقول... فما ثمة إلا حيرة في حيرة» وفي موضع آخر قال ابن العربـــي: «كلما زاده الحق علما به زاده ذلك العلم حيرة، ولاسـيما أهــل الكشف لاختلاف الصور عليهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب النظر في الأدلة "

- ف. م. عثمان يحي، ج4، ص. 217.

(2) Ibn ʻArabi: Le dévoilement des effets du voyage, pp 6-7.

**شكل رقم 3 - الأسفار الثلاثة**



## رابعا - الصلاة سفر لأجل الوصال

يـــرتبط مفهوم الصلاة عند ابن العربـــي بحركة عشق هي سفر مفعم بالحب كـــشرط أساســـي لأجل تحقيق معنى الصلاة في التقرب إلى الله وفي تقرب الله من العبد الذي حقق شرط القربة الوارد سمعا، لكن هذا لا يعني أن من لم يحقق الشرط كـــان الله عنه بعيدا، وإنما يجب التمييز بين نوعين من القرب، عام وخاص، فالعام هـــو الـــوارد في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[1] بينما القرب الخـــاص هـــو الوارد ذكره في الحديث القدسي: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًـــا»[2] والقرب المقصود هنا هو الخاص لا العام، وهو الذي يحمل معنى العمل مـــن الإنسان، وهو القصد والسفر إلى الله أولا وفعل التقريب يكون من الله ثانيا، لأن مقدار الشبر محتوى في مقدار الذراع، فالقصد بشري والإيصال إلهي.

هـــذا القصد، الجامع للنية والهم والعزم والعمل على تحقق الوصال بالاتصال، تجـــسده الـــصلاة المكـــتملة الشروط والأركان الفقهية والعقدية، وهي في مجملها ظاهـــرها وباطـــنها، مع حسن الاستعداد لها: إنها سفر، فمثلما يحسن المرء التهيؤ للـــسفر ويعزم عليه، كذلك يجب أن يفعل في الصلاة لأنها سفر إلى الله، بالله، وفي الله. والمحقق للقربة من الله بعد الفعل الفعل الإنساني بشقيه الظاهر والباطن هو نور إلهـــي يـــضيء سبيل المصلي ليتحقق له الوصال، ويستدل ابن العربـــي هنا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾[3] فيعتـــبر السفر في البر الأعمال الظاهرة، والبحر الأعمال الباطنة أو "النفسية". كما يـــشير إلى قـــوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾[4] وعن علاقة السفر بالعمل البشري وبالنور الإلهي المضيء والميسر سبيل اتصال العارف بربه يقول ابن

---

(1) سورة ق الآية 16.

(2) حديث صحيح رواه الترمذي في باب حسن الظن بالله ضمن: الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربـــي، بيروت، ج5، ص. 581. ورواه غيره.

(3) سورة الأنعام، الآية 97.

(4) سورة النور، الآية 35.

العربـــي: «ولما كان القرب بالسلوك والسفر إليه - تعالى - لذلك كان من صفته "الـــنور" لنهـــتدي به في الطريق.»[1] والذين يعزمون على السفر إلى الله ويشدون الـــرحال إلـــيه هـــم الذين حفتهم العناية الإلهية وخاطبهم، حسب ابن العربـــي، الحـــديث القدسي: «صِلْ! فَقَدْ نَوَيْتُ وِصَالَكَ!»[2] فعلى على العبد طلب الوصال وعلى الله تيسير ذلك بنوره وتحقيقه، ومن أهم السبل الموصلة الصلاة.

لهـــذا نظـــر ابن العربـــي إلى الصلاة على أنها سفر في سفر، سفر من خلال الظاهـــر بالتهـــيؤ لها وممارستها بحركات معلومة، وسفر من حيث أنها مناجاة بين العـــبد وخالقـــه، مـــناجاة تمر بمراحل ومحطات متعددة، لهذا قلنا على لسان ابن العربـــــي بأنهـــا سفر في سفر، وبأنها رحلات ورحلات لا رحلة واحدة أو سفر واحد، فحركات الصلاة من قيام وركوع وسجود وجلوس هي رحلات بحركات ظاهـــرية لهـــا مدلولها الباطني في التشبه بالإله وفي تنـــزيهه والتقرب منه، ومن ثم كانـــت رحلـــة ذات محطات ومنازل مختلفة على المصلي أن يتزود بما يؤهله للتنقل والعبور من محطة إلى أخرى. كما أنها رحلات وأسفار من حيث ما يناجي المصلي بـــه ربه عند قراءته القرآن والدعاء، حيث يتنقل عبر معاني ما يتلو، وبين مقامات ومـــنازل إصدار الصوت أو النطق بالقرآن والدعاء ثم انتظار الرد وسماعه. فالصلاة كلها سفر في سفر.

أمـــا عـــن السفر الخاص بالجسد وبالحركات فيعبّر ابن العربـــي بالحركات الطقوســـية للـــصلاة، مـــن قيام وركوع وقيام من الركوع وسجود وجلوس بعد الـــسجود، من شكلها "المعلل" والمأمور به شرعا إلى المعنى المراد بتلك الحركات أو إلى "الحكمـــة" منها، بمدلول صوفي وبسند نصي مباشر أو مؤول يعضده، كما هو الـــشأن في جل التأويلات الأكبرية. وفي إقامة الصلاة يرى ابن العربـــي أن المصلي يقوم مقام الإله حينا ومقام البشر المنـــزه لربه حينا آخر وهو في ذلك يتنقل ويرحل مـــسافرا من مقام إلى مقام، فعند الركوع سفر من صفة القيومية إلى صفة العظمة، ويقـــر بلـــسانه قائلا: «سبحان ربـــي العظيم» ثم عند القيام من الركوع يرحل

---

(1) ف. م. عثمان يحي، ج3، ص. 211.

(2) ف. م. عثمان، ج3، ص. ص. 210. لا اثر لهذا الحديث ولا لمعناه في الصحاح وفي كثير من كتب الحديث.

المـــصلى إلى صفة القيومية لأنه يقول: «سمع الله لمن حمده» نيابة عن الله، مقتديا في ذلـــك بالرسول ﷺ الذي قالها نيابة عن الله، وأمر المصلين بأن يقولوا بعد سماعهم هـــذه العـــبارة: «ربنا ولك الحمد»[1] وبهذا يبرر ابن العربـــي قوله بالقيومية عند الـــرفع مـــن الـــركوع، كما يبين في الآن نفسه المنازل والمقامات التي يرحل إليها المـــصلي عـــند السجود وعند الاستواء في الجلوس بعد السجود فيقول: «... لهذا جعلـــنا الـــرفع مـــن الـــركوع نيابة عن الحق، ورجوعا إلى القيومية. فإذا سجد، انـــدرجت العظمـــة في الـــرفعة الإلهـــية، فيقول الساجد "سبحان ربـــي الأعلى وبحمـــده"، فإن السجود يناقض العلو...»[2] وبعد أن يثبت العلو لله منـــزها إياه عـــن كل التشبيه والمماثلة، يستوي المصلي كاستواء الرحمن على عرشه مع الدعاء بالمغفرة والرحمة والهداية والرزق وطلب العفو والعافية. وهي كلمات من دعاء كان يردده النبي[3] ﷺ بين السجدتين.

ومن حديث نبوي صحيح ينطلق ابن العربـــي في تأويل صوفي لمعنى السفر في الصلاة، فيعتبر المسافر في قراءته للقرآن، عموما، ولفاتحة الكتاب التي لا تخلو صلاة منها، خصوصا، مناجاة بين العبد وربه، ورحلة بين مقامين: واحد بشري والآخر

---

(1) يـــسرد ابن العربـــي هنا حديثا جاء فيه أن الرسول ﷺ قال: «إن الله قال على لسان عبده: "سمع الله لمن حمده" فقولوا: "ربنا ولك الحمد"» ف. م. عثمان، ج3، ص. 214، وهو حديث ورد بمعناه في الصحاح، مع استبدال كلمة "عبده" بـــ "نبيه" منها ما رواه النسائي بسند ينتهي إلـــى الأشـــعري حيث قال الرسول ﷺ معلما الناس كيفية الصلاة: «... أقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قال ولا الضالين فقولوا آمين يجبكم الله... وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد يسمع الله لكم فإن الله عز وجل قال على لسان نبيه سمع الله لمن حمده...»

– النـــسائي (أحمـــد بـــن شـــعيب): المجتبى من السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1986، حديث رقم: 1172. ج2، ص. 241، كما روى الحديث نفسه أبو داود في سننه، حديث رقم 972، ج41، ص. 255. وكذلك مسلم في صحيحه وغيرهما

(2) ف. م. عثمان، ج3، ص. 214.

(3) الحـــديث الذي يورده ابن العربـــي يكاد يطابق ما رواه ابن ماجة، في سننه «عن بن عباس قـــال: كـــان رســـول الله ﷺ يقول بين السجدتين في صلاة الليل: رب اغفر لي وارحمني واجبرني وارزقني وارفعني» – ابن ماجة (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني): سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ببروت، حديث رقم 998، ج1، ص. 290.

إلهي، الأول مقام قول المصلي، والثاني مقام السمع لما يجيب به الرحمن سائله، وهذا مـــا يفـــسر تقسيم الصلاة إلى نصفين، نصف للعبد ونصف للرب، كما جاء في الحديث النبوي الشريف المروي عن أبـــي هريرة فيقول: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تبارك وتعالى: قَسَّمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ: فَنِصْفُهَا لِـــي وَنِـــصْفُهَا لِعَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، يَقُولُ اللهُ: "حَمِدَنِـــي عَـــبْدِي"، يَقُولُ الْعَبْدُ: "الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"، يَقُولُ اللهُ: "أَثْنَى عَلَيَّ عَـــبْدِي"، يَقُولُ الْعَبْدُ: "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ"، يَقُولُ اللهُ: "مَجَّدَنِي عَبْدِي، وَهَذِهِ الْآيَـــةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"، فَهَذِهِ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُولُ الْعَبْدُ: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ". فَهُوَ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ.»(1)

إن الآيات التي يقرؤها المصلي بتمعن وبإدراك لمعانيها هي منازل يحل بها، كما يحـــل بمـــنازل أخر عندما يتلقى الرد الإيجابـــي ممن صفة الكلام صفة ذاته، قديمة قدمـــه، وهـــو الذي جعل في الأرض الخليفة وأنـــزل إليه القرآن ليتمثله كتمثيله للـــصفات والأسماء الإلهية، وهو في ترحال بين هذه المنازل وتلك مسافر في منازل القول، من آية إلى آية، من جهة، ومسافر في منازل السمع، من جهة ثانية، ومسافر بـــين منـــــزل القـــول ومنـــزل السمع، من جهة ثالثة، وفي تبيانه لهذا الترحال يـــستخدم ابن العربـــي الحديث النبوي المذكور آنفا ويطبقه على فكرة السفر بين المـــنازل فيقول: «ثم يرحل العبد من "منـــزل قوله" إلى "منـــزل سمعه" ليسمع ما يجـــيب الحق تعالى على قوله... فإذا رحل إلى "منـــزل سمعه" سمع الحق يقول له: "حمـــدني عبدي"، فيرحل من "منـــزل سمعه" إلى "منـــزل قوله" فيقول: ﴿الرحمن الـــرحيم﴾. فـــإذا فرغ، رحل إلى "منـــزل سمعه". فإذا نـــزل سمع الحق يقول له:

---

(1) ابـــن حـــبان (محمـــد التميمي البستي): صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنـــؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1414/1993، حديث رقم: 776، ج3، ص. 54. ويـــرد بالنص نفسه عند: - ابن خزيمة (أبو بكر السلمي النيسابوري): صحيح بن خزيمة، تحقـــيق محمـــد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390/1970، حديث رقم: 502، ج1، ص. 252. كما يرد في غير هذين الصحيحين.

"أثنى علي عبدي". فلا يزال مترددا في مناجاته قولا.»[1] كما تردد في مناجاته فعلا بالقيام والركوع والسجود وما يتخلل ذلك من تسبيح وتعظيم، ومن تشبيه وتنــزيه. وعند خروج المصلي من الصلاة يسلم، وهو عند ابن العربـــي سلام وتحية من يعود من سفر يلقيها على أهله أو من يلاقيه عند الرجوع بعد غيبة.

وهكـــذا تقتـــرن عند ابن العربـــي بفلسفة صوفية إسلامية علاقة وطيدة بين الـــصلاة والسفر، باعتبار الصلاة سفر في مراحل ملؤها المناجاة والمحاكاة، وباعتبار السفر حياة وعبادة فهو السبيل المضاء بالنور الإلهي والموصل إلى الله.

---

(1) ف. م. عثمان يحي، ج3، ص. ص. 213 – 214.

# خامسا - سفر الصلاة

## بين "لباس النعلين" و"خلع النعلين"!

في خضم ضبط العلاقة بين السفر والصلاة يعمد ابن العربي كعادته، في حل قضايا ومسائل ضمن مسألة واحدة، إلى محاولة حل رمزية "النعلين" في صيغتين مختلفتين "اللباس" و"الخلع" من خلال تأويل لنصين: أحدهما حديثا نبويا له صلة مباشرة بالصلاة، والآخر آية قرآنية خاطب الله بها موسى عليه السلام، فكان الحديث يحث على لباس النعلين، وأمرت الآية موسى عليه السلام بخلع نعليه، فجاء هذا التأويل منسجما مع فلسفة ابن العربي الصوفية في فكرة السفر إلى الله، عموما، وفي علاقتها بالصلاة على وجه الخصوص، فما المقصود بالنعلين؟ ثم متى يلزم لباسهما؟ ومتى يلزم خلعهما؟ أو لماذا قال الله لكليمه موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[1]؟

تجدر الإشارة، قبل الإجابة على هذه الأسئلة، إلى أن قضية خلع النعلين الواردة في الآية الكريمة أثارت نقاشا كبيرا من جنس النقاش في مسائل: الاستواء والرؤية، ولقد أفرد لها ابن قسي[2] المتوفى سنة 546هـ/1151م مؤلفا خاصا،

---

(1) سورة طه، الآية 12.

(2) هو أبو القاسم، أحمد بن الحسين بن قسي، رومي الأصل من بادية شلب، عرف بصاحب ثورة المريدين، لأنه قاد ثورة على المرابطين بالأندلس، وباءت محاولته بالفشل في التمرد على الموحدين، تأثر في التصوف بأبي حامد الغزالي، خاصة وان في عهده كان الاشتغال بكتب الغزالي محرما، كما تأثر بإخوان الصفا وهو ما يفسر الجمع بين الفلسفة والتصوف في فكره، التقى بأبي العباس بن العريف"(1066/458 – 1142/536) صاحب "محاسن المجالس" ينظر ترجمته في عنصر علم الحروف. من هذا البحث. واشتهر ابن قسي بكتابه: "خلع النعلين. توفي مقتولا في جمادى الأولى سنة 546 الموافق لشهر أوت 1151م – القضاعي (أبو عبد الله بن أبي بكر): الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف القاهرة، ط2، 1985، ج2، ص. 197. وكذا حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص. 722.

شـــرحه محي الدين بن العربـــي، عنوانه: "كتاب خلع النعلين واقتباس الأنوار من موضـــع القدمين"[1] حتى أضحى عنوان هذا الكتاب يذكر كلما ذكر ابن قسي، وفي كـــثير مـــن الأحيان يكتفي الكتاب بقولهم: "صاحب خلع النعلين"، وفي هذا الكـــتاب بين ابن قسي أن المقصود من خلع النعلين هو التجرد إلى الله وترك الدنيا وشهواتها، حيث قال: «فمن كان ذا عينين فيتبين المراد من خلع النعلين، فليس إلا أن يخلع من نعلي دنياه، ويتجرد من ثوبـــي شهوته وهواه»[2] وينسب إليه أن خلع النعلين يعني التجرد من الكونين معا: الدنيا والآخرة.

أما ابن العربـــي فلقد تحدث عن الفعلين، اللباس والخلع، وعن المقصود بكل مـــنهما، ظاهرا وباطنا، معنى مباشرا ومؤولا، مع توخي عدم التعارض بين المعنيين: الحـــرفي والمؤول، ثم عمد إلى تأويل ما هو حرفي. فأما اللباس فلقد حث الشرع، حـــسب ابـــن العربـــي، على لباس النعلين في الصلاة، سواء في القرآن عند قوله تعالى: ﴿يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾[3] ولباس النعلين من الزينة، وهـــو مـــا يؤيده القرطبـــي (المتوفى سنة 671هـــ/1272م) في تفسيره لهذه الآية مـــستندا إلى حـــديث نبوي مروي عن أنس بن مالك[4] وباستناده أيضا إلى سيرة النبـــي ﷺ وأحاديثه، ويذهب السيوطي (المتوفى سنة 911هـــ/1505م) في تفسيره الـــرأي نفسه[5]. وأما المعنى المؤول أو الباطني الذي يذهب إليه ابن العربـــي، فهو

(1) يذكر حاجي خليفة هذا الكتاب بعنوان: خلع النعلين والوصول إلى حضرة الجمعين". أول من حققـــه المستشرق غورديش دافيد رامون Goodrich David Raymond باللغة العربية مع تقـــديم ودراســـة باللغة الإنجليزية، وهو عمل أكاديمي قدمه تحت عنوان: "الثورة الصوفية بالبرتغال: ابن قسي وكتابه خلع النعلين" A Sūfīī Revolt In Portugal: Ibn Qasi and his Kitāb kal'al-na'layn نـــال بـــه درجـــة الدكتوراه PHD في العلوم السياسية من جامعة كاولمبيا سنة 1978.

(2) ابن قسي: كتاب خلع النعلين، ضمن:

- David Raymond Goodrich: A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-na'layn, Faculty of political science, Columbia university, 1978, P. 69.

(3) سورة الأعراف، الآية 31.

(4) القرطبـــي (أبو عبد الله بن فرح): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط2، 1372/1952، ج7، ص. 191.

(5) السيوطي (جلال الدين): الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993، ج3، ص. 441.

أن النعلين لا يلبسهما القاعد بل الماشي أو المسافر، وما دام الشرع قد أمر بلبسهما في الصلاة، فهذا يعني أن المصلي ماش، مسافر، وسفره، كما سبقت الإشارة إليه، ترحال بين منازل الآيات القرآنية وبين منازل القراءة والسمع، وباختصار منازل المناجاة، يقول ابن العربي في هذا الصدد عن المصلين المسافرين الذين يريدون الوصال: «وهم الذين أمرهم الله بلباس النعلين، وإنما وضعت للماشي فيها. فدل على أن المصلي يمشي في صلاته ومناجاته ربه، في الآيات التي يناجيه فيها، منزلا منزلا. كل آية منزل وحال.»[1] وفي النص نفسه يدعم ابن العربي موقفه هذا بمعنى من المعاني اللغوية لكلمة "سورة" و"سور" على أنها: منازل، وهو معنى يثبته ويحصيه أصحاب المعاجم، مع معان كثيرة أخرى لكلمة سورة وسور[2]

وانطلاقا من اعتبار المصلي مسافرا يستوجب حال سفره أن يكون لابسا لنعليه، يذهب ابن العربي في التأويل إلى أبعد من الوقوف على ما يعطيه ظاهر النص، فيرى أن المصلي "المسافر" يلاقي في ترحاله الصعاب والمخاطر، كالتي يلاقيها المسافر في الفيافي والبراري، وفي الصلاة تتمثل تلك المخاطر في ما قد يلاقيه من غموض في ما يتلوه من آيات وما قد يلاقيه في تصوراته العقدية عندما يتمثل الإله في القبلة التي يتوجه إليها أثناء صلاته من صعوبة التمييز من خلال الفصل أو الجمع بين مواضع التشبيه والتنزيه، فكل هذه الصعوبات هي في نظر ابن العربي أشواك ومخاطر في مسالك المصلي المسافر لها أن تلحق الأذى بقدميه إن كانتا غير منتعلتين.

والقدمان في تأويل ابن العربي رمز لظاهر المصلي ولباطنه، الممكن تحصينهما بالكتاب والسنة وهما خير ما يتزود بهما المرء المسافر، وفي نهاية المطاف ندرك مع ابن العربي أن رمز "لبس النعلين" مقصود به الاستعانة بالكتاب والسنة، وهما الزينة التي أمر الشرع بأخذها عند كل مسجد، يقول ابن العربي عن حال المصلي "المسافر" وحاجته إلى الدليل: الكتاب والسنة، المرموز إليهما بـ:

(1) ف. م. عثمان، ج3، ص. 211 - 212.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة "سور"، ج4، ص. 386. كذلك - الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادة "سورة" ص. 3744.

"الـــنعلين!": «... فمـــن كان حاله السفر دائما كيف لا يقال له: "البس نعليك"أي اســـتعن في ســـيرك بالكتاب والسنة، وهي زينة كل مسجد؟ فإن أحوال الصلاة، وما يطـــرأ فيها من كلام الله، وما يتعرض في ذلك من الشبه في غوامض الآيات المتلوة... فهـــذه بمنـــزلة الشوك والوعر الذي يكون بالطريق، ولا سيما طريق التكليف، فأُمِر (المصلي) بلباس النعلين، ليتقي بهما ما ذكرناه، من الأذى لقدمي السالك، اللتين هما عبارة عن ظاهره وباطنه. فلهذا جعلناهما الكتاب والسنة.»[1]

إن هـــذا الـــتأويل الأكـــبري للقدمين وللباس النعلين جاء مغايرا تماما لتأويل أكـــبري آخر لما في القرآن الكريم من أمر إلهي لموسى عليه السلام أن: ﴿... اخْلَعْ نَعْلَـــيْكَ إِنَّـــكَ بِالْـــوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[2] فالمقصود بالنعلين هنا، حسب ابن العربـــــي، غير المذكور آنفا؛لأن الأمر هناك كان باللباس، وهنا جاء الأمر بالخلع، لأن المأمـــور هـــو موسى الذي وصل إلى الحضرة القدسية، من جهة، ومن جهة أخـــرى، لأن المكـــان الذي بلغه موسى أنقى من أن يبقى بالواصل أي شائبة من أدران المـــادة والأهواء، ومعلوم حسب ابن العربـــي أن النعلين مصنوعان من جلد حمـــار، ولقـــد جاء في تفسير السيوطي استنادا إلى قول لعلي بن أبـــي طالب - رضـــي الله عـــنه - بأن النعلين كانا مصنوعين من جلد حمار، لهذا أمر الله موسى بخلعهما، ولهذا يرى السيوطي وجوب خلعهما في الصلاة[3]. ولقد تعلقت، حسب ابـــن العربـــــي، بأمر "خلع النعلين" ثلاثة أمور لها بعد رمزي، يقول عنها: «وأما نعلا موسى - عليه السلام - فليستا هذه... روينا أنهما كانتا من جلد حمار ميت. فجمعـــت ثلاثـــة أشياء: الشيء الواحد: الجلد وهو ظاهر الأمر. أي لا نقف. مع الظاهـــر في كل الأحوال. والثاني: البلادة، فإنها منسوبة إلى الحمار. والثالث كونه ميتا غير مذكى، والموت هو الجهل. وإذا كنت ميتا، لا تعقل ما تقول ولا ما يقال لـــك. والمناجـــي لا بد أن يكون... حي القلب، فطنا بمواقع الكلام، غواصا على المعاني التي يقصدها من يناجيه بها.»[4]

---

(1) ف. م. عثمان يحي، ج3، ص. ص. 214 - 215.

(2) سورة طه، الآية 12.

(3) السيوطي: الدر المنثور، ج5، ص. 558.

(4) ف. م. عثمان يحي، ج3، ص. ص. 214 - 215.

إذن، خلع النعلين في مفهوم ابن العربي هو عدم الوقوف كثيرا أو عدم المكوث طويلا عند الظاهر فوجود الظاهر والباطن يعني ضرورة الوقوف عندهما كلاً بالقدر الذي يستحقه، ثم يجب توفر الفطنة والذكاء، سواء عند الوقوف عند الظاهر أو عند الغوص في الباطن فيما تقول أو فيما يقال لك أو في كل ما يعترضك من مواقف، فالتخلص من النعلين المنسوبين لجلد الحمار معناه التخلص من بلادة الحمار ومن انقياده الأعمى لكل من يأمره أو لِسَيرِه الآلي نحو ما يحقق له رغبته، فالحمار مأمور بغيره وبأهوائه، لا حيلة ولا ذكاء ولا فطنة له، ولا حرية له، ولكن الحرية عند ابن العربي لا تعني الذكاء والفطنة في اختيار الفعل والتجوال بين الظاهر والباطن دون ضابط، فخلع النعلين عند ابن العربي هو التمسك أيضا بما يمليه الشَّرع وهو ما قصده بالإشارة إلى الحمار الميت الغير مذكى.

إن هذا المعنى المعطى لخلع النعلين الوارد في الآية القرآنية يأتي شارحا ومضيفا للمعنى الذي أعطاه "ابن قسي" للخلع على أنه التجرد عن الدنايا وعن أهواء النفس، كما رأينا من قبل، والمأخوذ بدوره عن الغزالي الذي ذهب في تفسيره ل"خلع النعلين" إلى ضرورة الأخذ بالمعنى الظاهر والباطن معا، فلا نكتفي فقط بالظاهر فنصنف من "الحشوية" ولا بالباطن فقط فنقع في فضائح الباطنية، فالكمال يكمن في الجمع بينهما. يقول الغزالي في تفسيره لـ: "خلع النعلين": «... موسى فهم من الأمر بخلع النعلين اطرح الكونين فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه وباطنا بخلع العالمين...»[1]

ولا غرابة من وجود التقارب بين فهم الغزالي وابن قسي وابن العربي بحكم أن ابن العربي هو أول من قام بشرح كتاب "خلع النعلين" لابن قسي، حتى أن النسخة الوحيدة المطبوعة امتزج فيها نص ابن قسي بالشرح الأكبري. كما أنهما يشتركان في الأخذ عن "حجة الإسلام الغزالي". ولكن كل هذا لا يمنع من القول إن ابن العربي قد تفرد بمعنى اللباس وأيد إلى حد ما أستاذه ابن قسي في تأويل "الخلع" مع الإشارة إلى أن ابن العربي تجاوز ابن قسي في تأويل اللباس والخلع وذهب أبعد من مذهب الغزالي في الجمع بين الظاهر والباطن وبين اللباس والخلع، وبالأخص في التعمق أكثر في الباطن دون إنكار الظاهر الذي هو المنطلق.

---

(1) الغزالي: مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص. 31.

واخـــتلاف تأويل رمز النعلين بين الموضعين "اللباس" و"الخلع" لا يعني تناقضا عند ابن العربـــي بقدر ماهو تكامل بين حقيقتين وبين نورين: "نور محمدي" وهو اللباس لأنه ارتبط بلباس النعلين في الصلاة وبجزء من الزينة التي تؤخذ عند المساجد وبالتأويل إلى الكتاب والسنة، بينما خلع النعلين "نور موسوي" لارتباط فكرة الخلع بموســى عيه السلام المخاطب في الآية الكريمة، وبهذا يكون النور المحمدي مع النور الموســوي "نـــور علـــى نور"، ولما كان اللباس بخلاف الخلع، دل ذلك على نور الاختلاف. يقول ابن العربـــي في موقفي اللباس والخلع: «ولأهل هذا المشهد، نور "خلـــع الـــنعلين"، ونور" لباس النعلين". فهم المحمديون، الموسويون، يخاطبون من شجر الخلاف.»[1]

حـــديث ابـــن العربـــــي عن الخلاف وعن الشجر يشير به إلى اللباس قبل الوصول، وإلى الخلع عند الوصول، وليس اللباس كالخلع، لأن المقصود بالأول أمر الأخذ بالكتاب والسنة، والثاني التخلي عن الأهواء والميول وعن الدنيا برمتها، وبين اللـــباس والخلـــع طريق شاق مليء بالمخاطر والفتن والاختلافات، لهذا تحدث ابن العربـــــي عن الشجرة ورمز لها بالاختلاف كما قرنها بموسى عليه السلام، ذلك لأنـــه «لما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى: و"المو" هو: الماء بالقبطية و"السًا" هو: الشجر، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله فقالت امرأته... إنه قرة عين لي ولك»[2] وذهب بعض شـــراح الفصوص إلى الشجرة ترمز إلى الفكر، من حيث تشعبه وأخذه عن الحس، والتابوت يرمز للجسد وما بالتابوت رمز النفس ذات المصدر الإلهي وبها السكينة، في حـــين يرمز فرعون للنفس الأمارة[3]. فالتابوت وهو الظاهر رمز الناسوت وما بداخله الباطن وهو اللاهوت أو الجانب الإلهي في الإنسان. بينما يرمز اليم في نظر

---

(1) ف. م. عثمان يحي، ج3، ص. 216.

(2) ابـــن عربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. 200-201. يردد ابن العربـــي الكلام نفسه عند التعريف بنسب موسى وهارون في محاضرة الأبرار ولكن ينسب هذا التفسير لشيخه "أبـــي زيد السهيلي" المتوفى سنة 1185/581 في كتابه "المعارف والأعلام" – ابن عربـــي: كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار صادر بيروت، م1، ص. 130.

(3) القاشـــاني (عـــبد الـــرزاق): شرح القاشاني على فصوص الحكم، مطبعة مصطفى البابـــي الحلبـــي وأولاده بمصر، ط2، 1966/1386، ص. ص. 309 – 310.

أحـــدهم للعلـــوم والمعـــارف الحاصلة للنفس بطريق النظر[1]، في حين ذهب أحد الـــشراح إلى أن «وقوف تابوته عند الشجرة إشارة إلى أن الهيكل الكمال الإنساني يـــتوقف وجوده على الأركان المتشاجرة الأغصان من أصل الطبيعة الواحدة، فإن الـــشجر، إنمـــا سمـــي شجرا لاختلاف أغصانه والتفافها، والمشاجرة هي المخالفة والمخاصمة»[2]

كـــم هو غريب هذا التأويل عن الغريب عن التصوف؟! فكيف يؤول النعلين مـــرة بأهـــواء الـــنفس وبالمادة المدنسة لأنها من جلد حمار، ومن قبل قد أعلى من شأنهما فجعلهما رمزا للكتاب والسنة؟! ثم إذا كان ابن العربـــي يحذو حذو الغزالي في الجمـــع بـــين الظاهر والباطن، فكيف انتقل من ظاهر فيه أمر بلباس النعلين إلى بـــاطن القصد منه حسب ابن العربـــي الكتاب والسنة؟! وكيف رمز بالقدمين إلى الظاهر والباطن. ثم إن ظاهر النص فيه أمر بالتمسك بالمصدرين للتشريع والمنهجين في الـــسلوك، لا بانـــتعالهما أو وضعهما بالقدمين، ومهما كان تأويل القدمين فإن العـــادة جـــرت وهي في حكم الظاهر على أن لا يعلى من شأن القدمين في الرمز بالـــرغم مـــن أهميتهما، وكل إشارة إليهما توحي بما هو أدنى وأسفل لا يرقى ولا يسمو إلى أن يرمز إلى الكتاب والسنة. ولكن بالنظر إلى الرمزية وأعماقها، فإن مثل هذه التأويلات كثيرة ونقرأ ما يماثلها وأكثر عند "البسطامي" و"الحلاج" و"النفّري" وغيرهـــم، وهـــو من أهم دواعي ومبررات الهجمات التكفيرية التي تعرض لها ابن العربـــــي وما زال يتعرض لها بمعية من هم على شاكلته من الصوفية. ولا شك في أن الـــصعوبات في فهـــم مثل هذه التأويلات هي التي حذت بالصوفية إلى الرمزية وتوخـــي الـــسرية في البوح بالمراد من الرموز، لأن من ليس بصوفي هو أقرب إلى ذهنية أهل الظاهر في نظر أهل الباطن.

في هـــذا الصدد جاء تأويل خلع النعلين بضرورة ترك الدنيا، بل العالمين معا، عند ابن قسي وتأثره في ذلك بالغزالي ومشكاة أنواره، مادة دسمة لنقد متكرر لابن

---

(1) ابن عربـــي: فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، ج2، ص. 293.

(2) مـــؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تقديم غـــلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد، إيران، فروردين، 1361 تقويم فارسي، 1982م، ص. 626.

تيمية، وكان الغزالي أكثرة عرضة لنقده اللاذع باعتباره صاحب هذا التأويل معتبرا أن مثل هذا الفهم راجع إلى تأثير الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض وبفعل حركة الأفلاك وتأثير العقول المفارقة، كما سوى في هذا المجال بين الغزالي وخصومه من القرامطة[1] فجعلهم في كفة واحدة مع الملحدين من الفلاسفة فقال: «... إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف. من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران النبي ﷺ كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة وجعل خلع النعلين الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة وإن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي.»[2]

وقال كذلك وفي أكثر من موضع من فتاويه ومؤلفاته: «ويجعلون خلع النعلين ترك الدنيا والآخرة ويفسرون الشجرة التي كلم منها موسى والوادي المقدس ونحو ذلك بأحوال تعرض للقلب عند حصول المعارف له وممن سلك ذلك صاحب

---

(1) فرقة القرامطة أسسها حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط، لقصر رجليه وقامته قدم من خوزستان بالأهواز إلى الكوفة واستقر بها وهناك قام بدعوته وحركته القرمطية الشيعية الإسماعيلية، ظهر أمرها كفرقة سنة 264هـ/877م واستفحل أمرها كحركة سنة 278هـ/891م. من مزاعم حمدان قرمط أن الصلاة المفروضة خمسون صلاة في اليوم، وفي العقيدة أنكر القرامطة أسماء الله بحجة أن أي اسم مدعاة للتشبيه، كما زعموا أن بالقرآن نقص وأن الفرائض قابلة للتأويل، وفي السياسة كما دعا إلى إمامة أهل البيت واستجاب له جمع كثير عد بعشرات الآلاف، فوضع على رأسهم اثنى عشر نقيبا سماهم الحواريين. سجن وفر من السجن وحيكت حوله أساطير ونسبت له كرامات، قام بتعيين دعاة في العراق وفارس، ولقد كان حمدان قرمط يتلقى الأوامر والتعليمات من أئمة الإسماعيلية بـ "السلمية" ولما شق عصا الطاعة عليهم قتلوه وصهره "عبدان" مؤلف. معظم كتب القرامطة سنة 280هـ/893م.
- البهوتي (منصور بن إدريس): كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/1981م، ج6، ص. 172./- ابن أبي جرادة (كمال الدين عمر): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1988، ج2، ص. ص. 929، 937./- محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1998، ص. ص. 178، 180.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391/1971، ج1، ص. ص. 317 - 138.

مشكاة الأنوار وأمثاله...»[1] وفي موضع آخر جمع عند خوضه في مسألة كلام الله كـــلا من الغزالي وابن قسي وضم إليهما ابن العربـــي ومن جملة ما قاله: «وكلم الله موسى تكليما فمن جعل هذا من جنس الوحي الأول كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ومن تكلم في التصوف على طريقهم كما في مشكاة الأنوار وكما في كـــتاب خلع النعلين وكما في كلام الاتحادية كصاحب الفصوص وأمثاله فضلاله ومخالفته للكتاب والسنة والإجماع بل وصريح المعقول»[2]

مهمـــا قـــيل عـــن تأويل ابن العربـــي ومهما قيل عن تكفير ابن تيمية لابن العربـــــي يبقـــى التأويل الأكبري تأويلا حاول صاحبه إبعاده قدر المستطاع عن مـــنهج الفقهـــاء وأهل الظاهر، وهو ما يبرر الرمزية فيه، لأنه يدرك أكثر من غيره الصراع والخلاف الدائم بين الصوفية، أو أهل الباطن، وبين الفقهاء أو أهل الظاهر، وهـــو صـــراع أساسه الاختلاف بين الفئتين في المنهج المتبع، وفي نوعية الخطاب الصادر عنهما في مادته، وفي الغرض منه، وحتى المتلقي ليس واحدا في العلمين.

إن مـــنهج الـــصوفية مغاير لمنهج الفقهاء الذين يكتفون بالظاهر، فأهل الحق حـــسب ابـــن العربـــي ينطلقون من الظاهر ويتجهون نحو الباطن، فهم كما قال الغـــزالي لا يهملون الظاهر ولكن لا يتوقفون عنده. كما أن مادة خطابهم لا تقف عند مواضيع عامة يتداولها كل من هب ودب، وإنما موضوعاتهم خاصة وتتوجه إلى فـــئة خاصة من المتلقين، فخصوصية علم الباطن من حيث صاحب العلم ومنهجه وموضوعه تختلف عن عمومية منهج وموضوع الفقه، وكذا إمكانية كل إنسان في تعلـــم علـــم الظاهر لسطحيته، على ما هو سائد عند الفقهاء (أهل الرسوم)، لأن الفقـــه في نظر ابن العربـــي أعمق بكثير مما يتصوره ويدركه فقهاء السلطان، فهذه مـــن جملة ما يدفع إلى الاختلاف الكبير البالغ درجة الصراع والتكفير بين الفقهاء والـــصوفية. ومن الأمور التي نالت حظا وافرا من سخط الفقهاء اتخاذ أهل الباطن مـــن الغزل أسلوبا للتعبير عن محبة الله والشوق إليه لما وجدوه في المرأة من نموذج أمـــثل للتجلـــيات الإلهـــية. فإلى ماذا ترمز المرأة والأنثى في فلسفة ابن العربـــي الصوفية؟

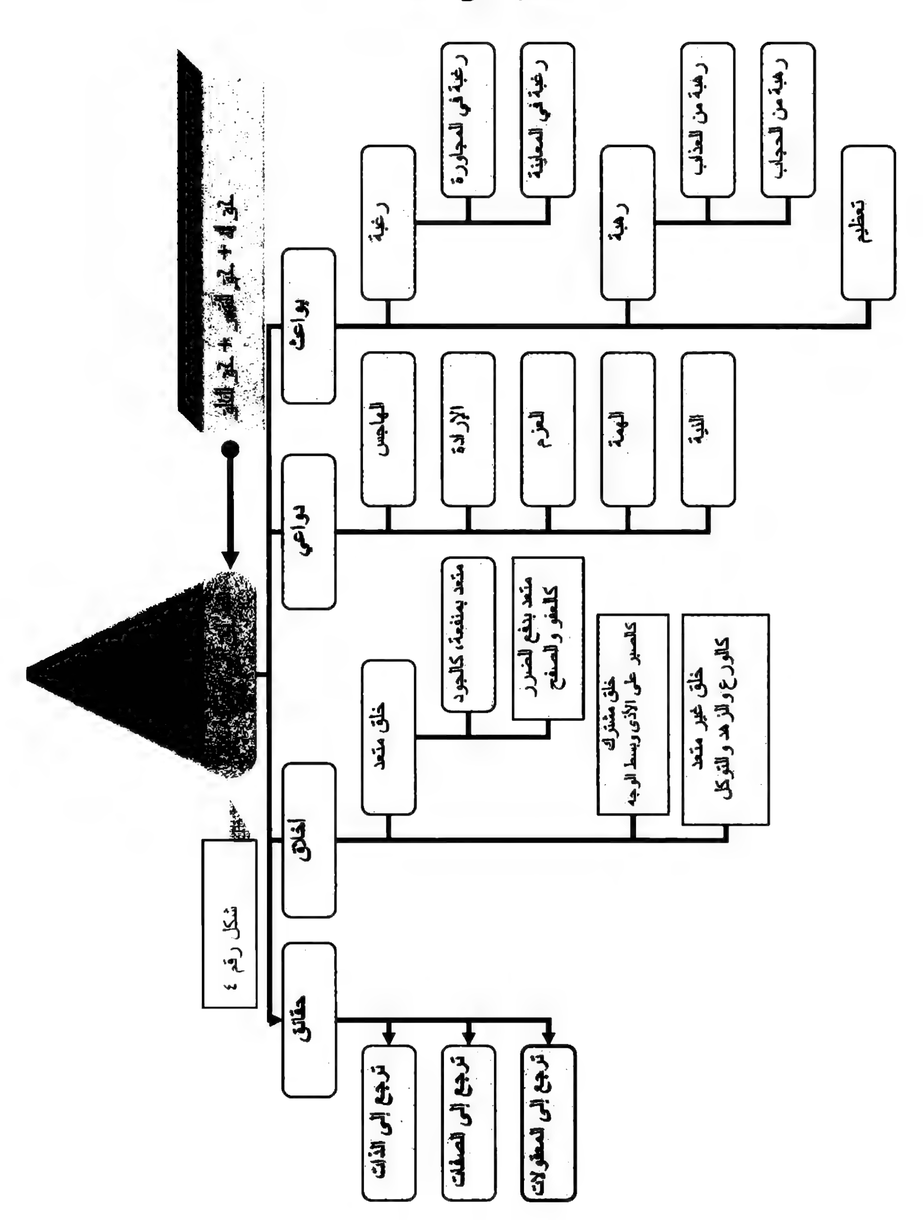
---

(1) ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص. 238.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، ج12، ص. ص. 401 – 402.

## شكل رقم 4

## الطريق إلى معرفة الله



# الفصل الرابع

# منــزلة المرأة في التصوف الأكبري

أولا - البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل

ثانيا - الأنثى محل للانفعال

ثالثا - التجلي الإلهي في المرأة

رابعا - منــزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية

خامسا - من حواء إلى براءة مريم عليها السلام

سادسا - المرأة وطريق الصوفية

يمكن للباحث الغوص في موضوع المرأة والتصوف من خلال أربعة منافذ كبرى هي:

- المنفذ الأول: من حيث ما شكلته المرأة من موضوع في التصوف يطرح فيه الصوفية أفكارا متعددة ومختلفة عن المرأة ككائن بشري له الصفات الإلهية نفسها التي يحملها الرجل، أو من حيث الأنوثة كفكرة لها أبعاد ميتافيزيقية لدى الصوفية.
- المنفذ الثاني: العلاقة بين المرأة والرجل خاصة المثالية منها شكلت نماذج لإمكانية، بل ولأفضلية العلاقة التي يجب أن تكون بين العبد وربه. فجل الكتابات الصوفية التي تصف العلاقة بين السالك ونقطة الوصول تستشهد بما يروى من نوادر وغرائب عن المتحابين. لهذا لا تكاد تخلو هذه المؤلفات من أسماء النساء وما تحمله من رموز وخاصة اسمي "ليلى" و"سعدى"
- المنفذ الثالث: يتخذ الصوفية في إطار علم الباطن من المرأة ومن الغزل مظاهر لرموز وإشارات يجب عبورها إلى باطن يكون المقصود هو الله أو معان أخر لا المرأة وتكون عبارات الغزل معاني روحية لا مظاهر حسية. لهذا عندما نقرأ أشعارا وعبارات لمتصوفة خاصة في المحبة والعشق يخال إلينا أننا نقرأ غزلا واضحا بعباراته وبمدلولاتها، لهذا قال ابن العربي[1]:

| | |
|---|---|
| كلما أذكره من طَلَل | أو ربوع أو مغان كلما |
| أو نساء كاعبات نُهَّدُ | طالعات كشموس أو دمى |
| كلما أذكره مما جرى | ذكره أو مثله أن تفهما |
| منه أسرار وأنوار جلت | أوعلت جاء بها رب السما |
| لفؤادي أو فؤادُ من له | مثل ما لي من شروط العلما |
| فاصرف الخاطر عن ظاهرها | واطلب الباطن حتى تعلما |

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر بيروت1961، ص. ص. 10 – 11.

- المنفذ الرابع: الباب الرابع من أبواب إمكانية دارسة موضوع المرأة والتصوف هو البحث في المرأة الصوفية في ذاتها لا كموضوع أو رمز أومظهر حسي جميل يقرب من جمال الجلال وجلال الجمال.

مع ضرورة الإشارة هنا وبحكم التداخل بين مختلف القضايا في فلسفة ابن العربي، بل وحتى في كثير من تفاصيل القضايا المتنوعة، فإنه عند دراسة مسألة كرمزية المرأة في فلسفة ابن العربي الصوفية تتداخل هذه المنافذ الأربعة، بحيث يصادفك مثلا الحديث عن كمال المرأة وبلوغها درجة الاتصال وهو بصدد الحديث عن رمزية الأنوثة على أنها الأصل في الأشياء، وعلى أنها المحل المنفعل، أو أن فيها أعظم شهود للحق. أو أن الحب الذي يفني الذاتين هو من أبرز مظاهر الوحدة بين الموجودات وتجلي الكمال الإلهي فيها. ولو أن للأنثى دلالة التفرقة وللذكورة الجمع.

ومرد كل هذا ميزة جوهرية في فلسفة ابن العربي الصوفية إذ في فكره وحياته اتحدت الجوانب الوجودية والمعرفية والأخلاقية والجمالية، لتشكل شخصا ابتغى بلوغ الكمال وزعم أنه بلغه، ومن هنا كانت لكل أفكاره صلة بحياته. أو لنقل «اتحد فكره بوجوده، بحيث إننا كثيراً ما نكمل بحثنا لفكرة من أفكاره بالنظر في تفاصيل حياته.»[1] وموضوع علاقة ابن العربي بالمرأة وتجسد ذلك في فلسفته في المرأة من أصدق الأمثلة على ذلك. فلقد أحب ابن العربي المرأة كيانا واتخذ منها رمزا للعشق الإلهي، وأفضل ميدان للتجليات الإلهية، كما كان له تصوره الفلسفي عنها، عن خلقتها وأنوثتها وعن مكانتها بين العارفين وبلوغها درجة الكمال. فما هو مدلول الأنوثة في فلسفة ابن العربي الصوفية وإلى ماذا يمكن أن يرمز؟

تدرس فكرة الأنثى في فكر ابن العربي وفي كشفه بدءا بخلقتها، أو بكينونتها البيولوجية ثم التكامل بالجنس وبالنكاح، وتبيان وجه حاجة الذكر للأنثى

(1) سعاد الحكيم: المرأة ولية وأنثى.. قراءة في نص ابن العربي، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ربيع الآخر، 1421هـ، يوليو - 2000م، السنة العشرون، العدد: 80 [20 - 10 - 2003] على الموقع الالكتروني: http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

وطبيعة علاقته بها، ثم وجه حاجة الأنثى وطبيعة علاقتها به، والحديث هنا ينتقل ويختلف اختلافا جوهريا بين زوج: أنثى وذكر البشر وبين الأزواج في سائر الكائنات، ثم أهمية التوالد والتناسل، ولكل مسألة ظاهرها وباطنها، فللعلاقة بين الرجل والمرأة مظهرها البيولوجي الوجودي وبعدها الرمزي ودلالتها الأعمق والأبعد عن مدارك العامة. سواء من حيث الجسد أو من حيث العاطفة أو من حيث النكاح والتوالد والتناسل.

## أولا – البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل

يستمد ابن العربي كعادته القاعدة الأساسية لآرائه من النص قرآنا وسنة، ويذهب به البعد الفلسفي الصوفي الذي يشكل نسقية مذهبه فكرا وممارسة. فآدم، حسب ابن العربي، وحسب الاعتقاد الديني، كان بمفرده، لا مؤنس له، فبعث الله منه حواء لتؤنس وحشته وتكون له زوجا يحقق له وحدته وكماله، فالإنسان تركيب بين الأنوثة والذكورة، لأنه بذلك يبلغ الكمال ويستحق منزلة الخلافة، خلافة لم تقتصر على ذكورة ولا على أنوثة، بل تجمع كائنا واحدا، الجزء المذكر فيه خلقه الله بيديه، والمؤنث بعثه كاملا من الجسم الأول، ومن هنا قال بن العربي: «فاستخرج من ضلع آدم القصيرى، حواء. فقصرت (المرأة) بذلك عن درجة الرجل.»[1] وهو النقص الذي ورد ذكره في القرآن في قوله تعالى: ﴿... وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾[2] غير أن ابن العربي يذهب إلى أن هذه الدرجة قد عوضت بتفضيل المرأة وتميزها عن الرجل، منها أن كلمة "المرأة" تزيد عن الكلمة الدالة على الرجل وهي: "المرء"[3] بحرفين لهما رمزية الألوهية في فلسفة ابن العربي الصوفية فالزيادة لها معنى، تعوض تلك الدرجة.

(1) ف. م. عثمان يحي، ج2، ص. 248.

(2) سورة البقرة، الآية 228.

(3) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 89.

ثم إن هذه الدرجة التي للرجال على النساء ليست، حسب ابن العربي، من جهة الإنسانية التي هي حقيقة جامعة للرجل والمرأة إنما لكون آدم خلقه الله من تراب وبيديه ثم نفخ فيه من روحه وحواء منبعثة من آدم ذاتا واحدة. وفي فلسفة ابن العربي أسبقية آدم على حواء وإن تعطي درجة للرجال على النساء فليس فيها تفضيلا للذكر على الأنثى، فالعكس هو الصحيح، لأن الأفضلية في المقام ستؤول للأنثى لا للرجل بحكم أن آدم له مقام "الفردية" وحواء لها "الوحدانية"[1]. والفردية[2] مقام يرمز للخلافة لاحتواء الصفات والأسماء الإلهية المتضادة لكون الإله خلقه بيديه رمز الجلال والجمال والغفران والعقاب... بينما الوحدانية[3] مظهر الأحدية، صادرة عن الذات الكريمة. وهي المعبرة عن التجليات الإلهية، والمعبرة في جوهرها عن الإنسان الكامل. ومعرفة الوحدانية هي أول أوجه المعرفة عند الصوفية[4]

إذن، الفردية في آدم لخلافته ولأن الله خلقه على صورته، ولأنه يحتاج إلى آخر، فالفرد في فلسفة ابن العربي عدد يطلب وجود المثيل والزوج. وهنا يستدل ابن العربي بما جاء في القرآن الكريم عندما قال تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾[5] مؤولا معنى قول لا "تذرني فردا" إلى طلب الرفيق أو الزوج – الزوج من حيث العدد – أو الفرد الثاني ليقوى به وليرثه، واستجاب له الله وألحق فرديته بفرد ثان هو يحي عليه السلام. بينما الوحدانية لحواء، يليها العدد اثنان، فتكون لها الأسبقية كأسبقية الواحد، وتكون لها الأفضلية كالواحد، ويكون للثاني رتبة دون الواحد وله صفة العدد، لأنه أول الأعداد، بينما الواحد ليس عددا، وقد مر معنا هذا في الفصول الخاصة بالحروف. ثم إن وحدانيتها وقيمة أنوثتها تكمن في أنها محل التجليات، ورمز للكمال من حيث ما ترمز له الأنوثة في فلسفة ابن العربي الصوفية.

---

(1) ابن العربي: كتاب الألف وهو كتاب الأحدية، ص. ص. 7 – 8.

(2) العيدروسي (عبد القادر): النور السافر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985، ص. 159.

(3) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص. 471.

(4) السلمي: طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص. 324.

(5) سورة الأنبياء، الآية 89.

وبإعطائه للمرأة مقام "الوحدانية" يكون ابن العربي قد قدم المرأة على الرجل في القرب من الذات الإلهية وقرَّب الرجل من الصفات والأسماء لخلافته ولأنه خلقه أولا، ثم إن الخلق باليدين يرمز للثنائيات واختلاف السبل وتعددها. بينما انبعاث حواء دفعة واحدة من آدم رمز وحدة وكمال. ولم يقف ابن العربي عند هذا الحد في تقديم مبررات أفضلية المرأة على الرجل إذ راح يبحث عن التعليل النصي الشرعي وبلغ به فهمه للنص الديني إلى تبرير إعطاء الشرع النصيب الأكبر من الميراث للرجل، لقوله تعالى: ﴿...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ...﴾[1] ولما كان ابن العربي ذا نزعة سنية ظاهرية واضحة المعالم في الفروع، لم يجتهد في النص ويؤوله بل راح يبرره بما ينسجم مع باطنيته الكشفية وأفكاره الفلسفية عن المرأة وعن الأنثى في أن الله أخرها في الوجود لكن فضلها في المقام والرتبة، وهو تبرير تفرد ابن العربي به في الفكر الإسلامي وكان رائدا في فكرة تفضيل المرأة على الرجل، وهي من الأفكار التي تتجاوز ما تدعو إليه اليوم التنظيمات السياسية والاجتماعية من حقوق المرأة وضرورة مساواتها بالرجل. وهذه من القضايا التي تبرر لراهنية ابن العربي وتدعم الرأي القائل بأن الرجل سابق عن عصره بقرون وقرون. أو لنقل إنه ذو فكر إسلامي تخطى حدود القيد بالزمان وبالمكان في الفكر الإنساني. بخدمته للحقيقة الدينية والعمل على تطويرها باستعمال مختلف أدوات المعرفة المتاحة للإنسان.

إن إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين في نظر ابن العربي لا يفضِّل الذَّكَرَ عن الأنثى بل يقوِّي الضعيفَ، والقويُّ يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة، فوحدانية المرأة يكفيها قسمة واحدة كمقامها في الوحدانية، بينما لأن الذكر في مقام الفردية، وهو ما يقابله في الأعداد العدد اثنان، يأخذ القسمتين. فالميراث للأنثى واحد بأحديتها لاتعدد فيه. ويبقى حسب ابن العربي الحال نفسه في جل الاحتمالات الرياضية الممكنة في نظام المواريث، يقول في هذا الشأن: «أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانية الرجل، وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطى قسما واحدا. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه،

(1) سورة النساء، الآية 11 و176.

فأخـــذ قسمين. فمن الوجهين معا للمرأة الثلث وللرجل الثلثين إذا لم يكن سواهما فـــافهم، فإن الحكم ينتقل بانتقال الزائد والناقص ويصير على صورة وضع المسئلة فإن الحكم أبدا إنما هو للموطن.»[1]

وكمـــا فـــسر ابن العربـــي حصة الأنثى من الميراث المساوية لنصف حصة الـــرجل لأنهـــا الأقوى والأغنى فتأخذ الأقل، فسر كذلك مسألة إقامة المرأتين في الشهادة مقام الرجل الواحد مستعملا ماورد في النص القرآني من عبارة" النسيان" للدلالـــة على تبريره، لأن ابن العربـــي برّر ما أقرّه الشرع ولم يؤول محتوى النص الـــشرعي إلى أمـــر آخر، وهو ما يثبت مرة أخرى جمعه بين الظاهر والباطن. وفي موضوع الشهادة ذهب ابن العربـــي إلى أن وجود المرأتين في الشهادة يحقق اليقين لأنـــه إذا نـــسيت الواحدة ذكرهما الأخرى، بينما إذا نسي الرجل ضاع معه الحق المتـــنازع علـــيه أو المبحوث عنه، ثم إن النسيان المميز لبني آدم موروث عن نسيان آدم[2]، فالنـــسيان مرتبط أكثر بالرجل، بينما المرأة حتى وإن ضلت ذكرهما المرأة، كمـــا جاء في قوله تعالى: ﴿...فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِـــنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...﴾[3] فللمرأة الكمال بأنهـــا لا تنسى وإذا ضلت رجعت إلى الصواب بامرأة مثلها، هنا الكمال، وللرجل النقصان لأنه إذا نسي ضل وضاع الحق.

هـــذا الاختلاف والتوازن بين الأسبقية في الوجود للذكر والأفضلية في المقام للأنثـــى فكرة أساسية في نظرية الوجود عند ابن العربـــي لم يحد عنها، فلقد سبق وأن رأيـــنا في قصته الرمزية وحوار الإنسان الكامل لذاته، كيف أن ابن العربـــي أعطى الكلمة للورقاء المطوقة رمز "النفس الكلية" قبل "العقاب"، رمز "العقل الأول والقلـــم"، وهو أول ما ظهر في الوجود وعنه ظهرت الورقا التي طوقها بما هو عليه مـــن جمـــال إلهـــي، ولذلك سميت بالورقا المطوقة، وكان ذلك أول زوج ظهر في الوجـــود، وأول ظهور للأسماء الإلهية، فالذكورة ظهرت مخلوقة أولا، فلها الفردية لأنهـــا تحـــتاج إلى ثانٍ. والأنوثة منبعثة ثانيا لها الوحدانية؛ «لأن الفرد لم يعلم حتى

---

(1) ابن العربـــي: كتاب الألف، ص. 9.

(2) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 89.

(3) سورة البقرة، الآية 282.

استيقظ وخلقت كاملة على صورتها من حي نائم.»[1] الفرد والتزايد والتكاثر مرتبط بالأنوثة لا بالذكورة، مرتبط بالانفعال لا بالفعل.

إن تجسيد خلافة الإنسان خلافة تستمر ولا تنقطع، تجسد أسماء الله وصفاته وتختصر حقائق العالم، وتحقق الغرض من وجود المخلوقات وهي عبادة الله ومعرفته لا يتأتى دون استمرار النوع الإنساني لهذا كانت فكرة التزايد والتكاثر وكيفية تحققه في العلم الإلهي قبل أن يخلق آدم وتبعث منه حواء، التي أحدث نقصا في جسد آدم تكملته تكون بعودتها والتحامها بالجزء المفصول عنه، وهو ما يتم عن طريق النكاح الذي يعد «أعظم الوصلة بين الأصل وفرعه»[2] و«هو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه»[3] ويُرَغّبُ فيه ما في الجنسين من شهوة لم تظهر إلا بعد اكتمال ظهور الجسدين، أي بعد انبعاث حواء، ولو أن لها القِدم في الوجود من حيث العلمُ الإلهي بها.

وعن النقص الذي أحدثه خلق حواء من آدم وهو نقص يجب تكملته وفراغ لا بد من ملئه لأنه لا وجود لفكرة الخلاء في فلسفة ابن العربي في الوجود يقول: «وعمر الله الموضع من آدم، الذي خرجت منه حواء، بالشهوة إليها، إذ لا يبقى في الوجود خلاء. فلما عمره بالهواء، حن آدم إليها حنينه إلى نفسه، لأنها جزء منه؛ وحنت حواء إليه، لكونه (أي آدم) موطنها الذي نشأت فيه. فحب حواء هو حب الموطن، وحب آدم هو حب نفسه... وأعطيت المرأة القوة المعبر عنها بالحياء في محبة الرجال، فقويت على الإخفاء، لأن الموطن لا يتحد بها، اتحاد آدم بها.»[4]

يفسر ابن العربي في هذا النص كيفية ارتباط آدم بحواء والعلاقة التي تجمعهما. وكانت الشهوة هي الحافز على التحامهما بعد ظهور عاطفتي الحب والحنان على الجنسين ولكنه عند الأنثى كان أكبر، وليس أظهر، وهنا يربط ابن

---

(1) ابن العربي: كتاب الألف، ص. 8.

(2) حسين صديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، [2003 - 11 - 10]

http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 217.

(4) ف. م.، عثمان يحي، ج2، ص. ص. 248 - 249.

العربـــي بين العاطفة وبين مطابقة الفكرة للواقع في مدلول الكلمة، لقد عقد الصلة بين الوجود واللغة والعاطفة. وهو ما يبرز في تفسيره لحنو حواء على آدم وعاطفته تجاهها وتجاه بنيها بأنها أصيلة ناجمة عن انحناء وانعطاف الضلع الذي صدرت منه. يقـــول ابـــن العربـــي: «... وكانت حواء من الضلع للانحناء في الضلوع، لتحنو بذلك على ولدها وزوجها.»[1] وأما حنو ومحبة آدم لحواء فلأنها جزء منه، إنه حنو وحب الكل للجزء، أو حب آدم لنفسه، بينما حنو محبة حواء لآدم هو حنو الجزء للأصـــل، حـــنين إلى المـــوطن لذلك هو أكثر عند المرأة، ولأن المرأة لها الوحدانية المـــبطونة في الفردية التي للرجل، كانت العاطفة الباطنية للمرأة أقوى والقدرة على سترها أكبر مما هي لدى الرجل؛ «لهذا تكون المرأة أقوى في ستر المحبة من الرجل، ولهـــذا هي أقرب إلى الإجابة وأصفى محل، كل ذلك من أجل الوحدانية»[2] وستر المحبة وعدم الإفصاح عن الرغبة في الالتحام بالأصل والموطن هو المنطلق لخلق الحياء في المرأة وهو فيها أقوى وأظهر من الرجل ولو لم تتمكن من إخفائه.

علاقـــة المحبة التي بين الرجل والمرأة وإن كانت بحافز الشهوة التي أحدثها انبعاث حـــواء من آدم، فإنها في حقيقتها ذات مصدر إلهي لأن الخلق ظهر بفعل الحب الإلهي للأسمـــاء في أن تظهـــر، وللكنـــز المخفي في أن يتجلى ويعرف، ولأن المحبة بين آدم وحـــواء إلهية لأن آدم المخلوق على صورة الإله ليس له إلا أن يعشق مصدره ويكون دائم الحنين إليه، كعشق وحنين العقول الصادرة عن العقل الأول في نظرية الفيض عند الفلاســـفة والتي يعقل فيها كل عقل ذاته فيصدر عنه فلك ويعقل مصدره فيفيض عنه عقـــل تال لعقله، غير أن هذه العملية المعرفية المفعمة بالعشق والحنين عند الفلاسفة هي نظـــرية في الحب الإلهي عند الصوفية متعالية عن مدركات العقل ففعل المحبة ناجم عن تجلـــيات الجمـــال والجـــلال والرحمة في آدم وفي حواء فيدركها كل منهما فيعشقان بعضهما محبة في الله وفي جماله وجلاله وسائر صفاته وأسمائه المتجلية فيهما، وفي حواء أكثـــرمن آدم. ولقـــد أبـــدع الصوفية في مجال المحبة حتى أسسوا لأفكار في المحبة أصبحوا يتداولونها ولا يكتفون بقرض الشعر في المحبة والعشق الإلهيين.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 249.

(2) ابن العربـــي: كتاب الألف، ص. 9.

ومن هؤلاء نذكر أحد المعاصرين لابن العربي وهو: "روزبهان البقلي الشيرازي"[(1)] (522/1128 - 606 - 1209) عالم فارسي، قطب صوفي، يعد أحد أعمدة مذهب المحبة الصوفي، تلك المحبة التي تنطلق عنده من قاعدة عامة ذات أصول ثلاثة[(2)]:

- الحب مصدره إلهي ويتمثل في حب الله لعبده المؤمن دون أي واسطة ليجسد الوحدة والمعرفة.
- الحب ناتج عن علم سابق في علم الغيب، عالم الألوهية، أي أن حقيقته في وجوده والعلم بها سابق عن كل موجود، فهي متعلقة بعالم الغيب عالم الألوهية، عالم المطلق، وهو ما يمهد لفكرة أن لا حد ولا ضابط في التعبير عن الحب الإلهي، مما يعذر ويمجد أشعار "رابعة العدوية" والحلاج وابن الفارض وغيرهم.
- الحب فضيلة توحد المسلمين وكافة المؤمنين بتجاذب طبيعي ناجم عن الأصلين الأول والثاني، وهو ما يُعطي البعد الأخلاقي بعد أن أُعطى البعدين الوجودي والمعرفي.

إذا كان "روزبهان الشيرازي" قد نظَّر لمذهب الحب في الوجود والأخلاق فإن ابن العربي دعّم هذا التنظير وطبّقه، وفي ما اجتمع عليه ابن العربي وروزبهان في تنوع أشكال الحب هو الذي عبر عنه هنري كوربان بـ: "جدلية الحب"[(3)] La dialectique d'amour مبينا بأن الحب جوهر الوجود في فلسفة ابن العربي، والمحفز على المعرفة، والباعث على السلوكات الأخلاقية التي تليق بعاطفة المحبة المدركة للجمال الإلهي مع هيبة ورهبة من جلال جماله. فلقد ذهب ابن العربي إلى أن المحبة أصل الوجود ولتعلق المحبة بالله كان الوجود كاملا، لهذا لن يتحقق

---

(1) صدر الدين أبو محمد، يعرف أيضا بنصير البقلي الفسوي، من مؤلفاته الصوفية: "الأنوار في كشف الأسرار" و"سير الأرواح" وتفسير صوفي للقرآن عنوانه: "عرائس البيان في حقائق القرآن" السيوطي: طبقات المفسرين، ص. 215./- حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص. 195، ج2، ص. ص. 1011، 1031. -ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة ج1، ص. 233.

(2) Abderrahman Tlili: L'amour mystique et la femme chez les soufis, Etudes orientales, revue culturelle trimestrielle, publiée par l'association des Etudes Orientales, Paris, N°5/6 1990, pp. 36, 37.

(3) Henry Corbin: Limagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, pp. 117, 124.

الكمال لشخص دون محبة الله، ولهذا قرن الحديث النبوي الشريف[1] شرط تقرب العبد من الله وتقرب الله من العبد بالمحبة المتبادلة بين العبد وربه. كما علق صحة الإيمان على شرط حب الله وحب رسوله ﷺ، أنموذج الإنسان الكامل على الإطلاق. ولأجل هذه القربى من الله لمحبته وكراهية الابتعاد وما يصحبه من ألم، قال ابن العربي بيتا شعريا جميلا كأنه برهان بالخلف على توكيد عاطفة المحبة وما يصحبها من لذة لا تقاس حيث قال وهو بصدد الحديث عن أحد التجليات[2]:

لو وجدنا إلى الفراق سبيلا    لأذقنا الفراق طعم الفراق

ويندرج عند ابن العربي حب الرجل للمرأة ضمن الحب الإلهي، فالرجل يحن لله أصله والمرأة تحن للرجل موطنها وفي حنينها للرجل حنين لله أيضا. والعشق والحنين في كل الأحوال إلهي ويجب أن يكون كذلك. لهذا هناك من ذهب إلى أن «الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين الحق والخلق تمهيداً لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة، ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة.»[3] والتي تدرجت من محبة الله في أن يعرف إلى خلق آدم على صورته ثم انبعاث حواء كائنا كاملا يعشق أصله ويحن إليه وإلى أصله الإلهي؛ لأن نظر حواء لآدم فيه إدراك لأسمائه وصفاته، ونظر آدم في حواء مرآة لتجليات الجمال والجلال، ومحل الانفعال.

---

(1) كثيرا ما يستدل الصوفية بحديث للرسول ﷺ قال فيه عن أنس بن مال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» - رواه أحمد بن حنبل في مسنده، باب حب الرسول ﷺ ج3، ص. 207. ويستدلون أيضا بقوله ﷺ: «من عادى لي وليا فقد آذاني وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي...» - محمد بن حبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/1993م، ورواه البخاري أيضا في صحيحه في باب التواضع، ج5، ص. 2384.

(2) ابن العربي: كتاب التجليات، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، 1368هـ/ 1948م، ص. 42.

(3) حسين صديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، [2003 - 11 - 10]

http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

# ثانيا - الأنثى محل للانفعال

يحتل مفهوم "المحل" موقعا مركزيا ضمن المستوى الوجودي الذي يصوغ فيه ابـــن العربـــي مفهـــومه للأنوثة إلى جانب الإمكان والخزائن والشيء[1]، وهو انعكاس في حقيقته لصفات وأسماء إلهية معينة تعطيه بعدا يجمع بين الغيب لما يحمله مـــن معـــاني الـــصفات والأسماء، وأخلاقيا لطبيعة الأسماء المنعكسة عليه كالرحمة والحب. ويجعل ابن العربـــي من إدراك رمز المحل في المرأة من أهم الطرق التي يقوم فيها حب الرجل للمرأة ويجعله إلهيا حتى أنه قد ينتهي بمقام الفناء في الألوهية، وعن هـــذا الطـــريق في محبة المحل المفضي إلى الحب الإلهي يذهب ابن العربـــي إلى ربط الصلة من خلال فكرة المحبة بين علاقة الله بالمخلوقات وعلاقة الرجل بالمرأة.

فعـــن علاقة الله بمخلوقاته ففي حال عدمها، أي قبل أن توجد، أو كما يعبر ابن العربـــي عنها والمعتزلة بمفهوم "الأعيان الثابتة" وهي التي أحبها الله ولما أراد أن يعـــرف وتعـــرف أسماؤه وصفاته أمرها أن تكون فامتثلت لأمره وجسدت أسماءه وراحـــت تعبده بما هي ميسرة له، هذه الأعيان هي محال للانفعال والتكوين، كما أن المـــرأة محل للانفعال والتكوين فإذا غشيها الرجل وأحبها لانفعالها ولاستعدادها بـــأن تلد له من هو على صورته فيرى فيه النعمة الإلهية ويعبد الله من خلال تلك العلاقـــة بها وحينها يكون قد رجع بحبها إلى حب الله، حسب ابن العربـــي الذي يقـــول في هذا الصدد: «وأما الطريقة الأخرى في حب النساء فإنهن محال الانفعال والـــتكوين لظهور أعيان الأمثال في كل نوع ولا شك أن الله ما أحب أعيان العالم في حـــال عـــدم العالم إلا لكون تلك الأعيان محل الانفعال... قال لها كن فكانت فظهـــر ملكه بها في الوجود وأعطت تلك الأعيان لله حقه في ألوهته... فإذا أحب المـــرأة لما ذكرناه فقد رده حبها إلى الله تعالى فكانت نعمة الفتنة في حقه فأحبه الله برجعته إليه في حبه إياها.»[2]

---

(1) نـــزهة براضة: المرأة وحضرة الأنوثة عند ابن عربـــي، ضمن ابن عربـــي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 48.

(2) ف. م.، دار صادر، ج4، ص. 454.

وفي موضع آخر من الفتوحات يردد ابن العربي هذه المماثلة بين الخالق ومخلوقاته وبين الرجل والمرأة من حيث الفعل والانفعال، أو من حيث الفاعل والمحل، وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكامل فيقول: «الإنسان الكامل الذي هو الخليفة قدّر الحق ظاهرا وباطنا صورة ومنزلة ومعنى فمن كل شيء في الوجود زوجان، لأن الإنسان الكامل والعالم بالإنسان الكامل على صورة الحق، والزوجان الذكر والأنثى ففاعل ومنفعل فيه، فالحق الفاعل والعالم منفعل فيه لأنه محل ظهور الانفعال بما يتناوب عليه من صور الأكوان من حركة وسكون واجتماع وافتراق...»[1] بينما انفعال المرأة واعتبارها محلا فمن حيث ما جعلها القرآن مسكنا ولباسا للزوج كما إنها تسكنه وتلبسه، ومن حيث ما جعلها حرثا له، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...﴾[2] والملاحظ هنا أن القرآن قدم المرأة على الرجل، وهو ما يدعم موقف الشيخ الأكبر في النظر للمرأة على أنها محل الانفعال، وكذلك وجد الأمر في قوله - عز وجل -: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ...﴾[3] ومن هذه الآية يؤكد ابن العربي على انفعال المرأة وعلى أنها محل مستخدما العبارة الواردة في الآية السالفة الذكر فقال: «الأنثى محل للزراعة والحرث لوجود الإنبات الذي هو التناسل، فسكن آدم إليها، وسكنت إليه...»[4] فالرجل إذن فاعل والمرأة محل الانفعال.

لا يقف ابن العربي بفكرة الفاعل والمنفعل عند الذكر والأنثى بل يعطيها بعدها الرمزي في مسائل متعددة كما أعطاها قبل كل شيء لعالم الألوهية، ويقرنها بثنائيات الوحدة والتعدد، الجمع والتفرقة، الأصل والفرع. ولا يبقي هذه الثنائيات على المستوى النظري بل يجد لها تطبيقاتها، فالقرآن الكريم في رأيه ككتاب فيه جمع، أما كآيات فللتفرقة، يقول ابن العربي عن الجمع والتفرقة في القرآن الكريم، والذي منه نستدل على ما يقابلهما من ذكورة تأنيث، فيقول: «قال تعالى:

---

(1) ف. م.، دار صادر، ج4، ص. 132.

(2) سورة البقرة، الآية 187.

(3) سورة البقرة، الآية223.

(4) ف. م.، عثمان يحي، ج2، ص. 249.

﴿ذلـــك الكتاب﴾[1] و لم يقل: "تلك آيات الكتاب". فالكتاب للجمع، والآيات للتفـــرقة، و"ذلك" مذكر، مفرد. و"تلك" مفرد مؤنث. فأشار - تعالى - ب"ذلك الكـــتاب" أولا لوجود الجمع أصلا، قبل الفرق، ثم أوجد الفرق في "الآيات".»[2] أي وجـــد الكـــتاب مجملا أولا كإيجاد آدم ثم جاءت الآيات فيه مفصلات كما جـــاءت حواء من آدم. ومنه كان التذكير هو الأصل والجمع، والتأنيث هو الفرع لأن فـــيه الـــزيادة والتفـــرقة ومن هنا كان «آدم لجميع الصفات، وحواء لتفريق الـــذوات، إذ هـــي محـــل الفعـــل والـــبذر. وكذلك الآيات هي محل الأحكام والقـــضايا.»[3] والنتيجة تكامل الجمع والتفرقة؛ لأن كل موجود «أي موجود لا يخلـــو من أن يكون إما في عين الجمع أو في عين الفرق، لا غير ولا سبيل أن يعرى عن هاتين الحقيقتين.»[4] ومن تفرعات رمزية الذكورة والأنوثة أن آلت إلى القول بأن آدم رمز للكتاب وحواء رمز لآياته ويجمل هذا فهمه لقوله تعالى: ﴿... وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[5] أي جمع الرسول ﷺ بين الجمع والفرق[6] وجمع في كمالـــه بين الفعل والانفعال، لأنه جمعٌ يوحد الإنسان ولو أننا في عالم الحس ندرك ونميز بين جنسين ذكر فاعل وأنثى منفعل أو محل الانفعال.

تقـــسيم الزوج من الذكر والأنثى إلى فاعل ومحل منفعل ومقارنته بعلاقة الله بمخلـــوقاته يوحـــي بفكرة قدرة الإنسان على الإبداع في محاكاة الله بتفعيل الفعل وتحـــريك المحل المنفعل، لأن المحل هو ميدان الزرع والتكاثر، وهو ما اصطلح عليه الـــبعض بالأنثـــى الخلاقـــة، و«موضوع الأنثى الخلاقة[7] جوهري في فلسفة ابن

---

(1) سورة البقرة، الآية 2.

(2) ف. م.، عثمان يحي، ج1، ص. 291.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص. 292.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص. 292

(5) سورة ص، الآية 20.

(6) المصدر السابق، ج1، ص. 293.

(7) أفضل هذه العبارة كترجمة لـــ: Féminin Créateur على عبارة "تأنيث الإله" التي قال بها بعض رجـــال الدين المسيحيين واتهم ابن العربـــي بقولها، ومبرر استخدام الأنثى الخلاقة هو نظرة ابن العربـــي إلى أن الأنثى هي المنفعلة ورمز الحرث والنسل، ومنها يحدث التكاثر والزيادة، فهي العنـــصر المحقق فعلا للزيادة في الخلق، بفعل ما تعكسه من اسم الإله" الخالق". أما الذكر فرمز الوحدة وفاعل فقط لا منفعل، وإذا كان منتجا فهو منفعل ومن ثم فله الأنوثة كرمز.

العربـــي، فالمرأة هي محل أجمل الأسماء الإلهية، والكائن الجامع بين الانفعال والفعل. إن الكائن الأنثوي هو صورة الألوهية الخلاقة.»[1] واضح هنا عبارة صورة الألوهية الخلاقـــة والمعـــنى يختلف عن فكرة تأنيث الإله التي ميزت بعض النماذج الصوفية المـــسيحية؛ وخاصـــة عندما يتحدث البعض عن يسوع الأم مستندين إلى نصوص Jean chrysistome (349م – 407م) ثم تظهـــر هذه الفكرة، أنوثة الإله، وأنوثة يـــسوع بشكل أوضح في القرن الثاني عشر ميلادي مع القديس انسلم (1033م – 1109م) Anselme وصلواته[2].

لقد تحدثنا عن المرأة ككائن منفعل محل للحرث والنسل والإثمار والإبداع لكـــن اللافت للنظر في النص السابق لأستاذنا "عبد الرحمن التليلي" عند حديثه عن الأنثى الخلاقة، أوعن الأنوثة المبدعة، أنه خصها بالكائن الجامع بين الانفعال والفعل، والحامل لصورة الألوهية الخلاقة، في حين رأينا من قبل أن ابن العربـــي وصـــف الله بالفاعـــل ومخلـــوقاته بالمنفعلة، كما وصف الرجل بالفاعل والمرأة بالمنفعلة.

ولا هـــنا تـــناقض في المسألة عند ابن العربـــي، بل هو توضيح من الأستاذ "التليلـــي" لفكـــرة أكبرية مفادها أن المرأة من حيث إنها إنسان كامل واتصفت في جوهـــرها بالمحل والانفعال، فإن كمالها يستلزم الجمع بين الأمرين، ثم كونها منفعلة لا يعـــني أن لا فعل لها فتأثيرها في الرجل قوي إذ هي التي تمنحه اللذة عند الجماع، ثم إن الجمـــع بـــين الفاعـــل والمنفعل أو بين صفة وضدها هو ما يميز فلسفة ابن العربـــي، إذ خلـــف كل كثرة لا بد من وحدة وخلف كل وحدة يوجد تعدد وكثرة من الثنائيات المتقابلة، والمستمدة جميعها من أسماء وصفات الله. فعند وصف الله بالفاعل ومخلوقاته بالمنفعلة، وجعل الانفعال والمحل رمز لمجال الإبداع، فلا شك في أن الله هو المبدع الأول والخالق لكل شيء، فمن حيث هذا الوصف ومن حيث ظهوره وتجليه لنا في عالم الحس بما يسهّل علينا إدراكه بأدواتنا المحدودة، ومن حيث رمزية الفعل والفاعل والمنفعل في مدركاتنا. فالله يتجلى أيضا في صورة المنفعل كما

---

(1) Abderrahman Tlili: L'amour mystique et la femme chez les soufis, p. 41.

(2) Jacques Maître: Entre femmes, notes sur une filière du mysticisme catholique, Archives des sciences sociales des religions, 55/1(jan-mar) 1983, p. 107.

يتجلى في صورة الفاعل، ويتجلى أيضا في صورة الفاعل والمنفعل معا[1]. وكذلك الإنـــسان هو فاعل رمز الذكورة منفعل رمز الأنوثة والإبداع في المحل المنفعل. وإذا أبـــدع الرجل في مجال ما فهو أنثى من حيث إبداعه وانفعاله، وإذا كان كل إنسان مبدع فكل الناس إناث لما للأنوثة من رمزية في فلسفة ابن العربـــي ولهذا قال[2]:

فلـــنحمد الله ما في الكون من رجل    إنـــا إنـــاث لمـــا فيـــنا يـــولده

هم الإناث وهم نفسي[3] وهم أملي    إنـــا الـــرجال الذين العرف عينهم

إن القارئ لابن العربـــي كثيرا ما يلحظ استدلاله بـــ: «من عرف نفسه فقد عـــرف ربـــه» بمعنى أن السر في معرفة الحقيقة والوصول إلى الحق هو من الذات العارفة وإليها، لأن الإنسان خلق على صورة الإله، فعليه أن يدرك الله وصفاته فيما هـــو علـــيه مـــن أسرار وما يحتويه من كنوز، وهي التي تظهر للعارف في تجليات أعظمهـــا تكـــون في الإنـــسان نفسه، وأكثرها عظمة تكون في المرأة، الأنثى محل الانفعـــال، وقمـــة التجلي تكون في شدة الالتحام وفي وصلة النكاح. لهذا لا يجب الاستهانة بعملية الجماع ولا يجب نـــزع الروح منها.

إن هـــذه الفكرة عند ابن العربـــي والتي لا شك في أنها مثار سخط الفقهاء عليه، لكنها من الأمور التي يسهل إدراكها في نسق ابن العربـــي الفلسفي، إذ سبق وأن أشـــرنا إلى أن فلـــسفة ابن العربـــي تتداخل وتتشابك في قضاياها إلى درجة تخـــتلط علـــى قارئها ويقع في اللبس والغموض، لكن الذي سرعان ما يجليها هو العـــودة الدائمـــة إلى محور فلسفته وهو علاقة الله بالعالم، وبصورة أدق علاقته بمن خلقه على صورته واستخلفه وهو الإنسان. وفي مقابل ذلك علاقة هذا الذي على صـــورة الإلـــه بخالقه وكيف يجب أن يستغل كل صغيرة وكبيرة في معرفة الله وفي عـــبادته، وفي جعلـــها وسيلة محبته والوصول إليه. فلقد خلقه، حسب تصور ابن العربـــي، على هيئة مغايرة لكل الكائنات وجامعة لأوصافها فهو – أي الإنسان –

(1) ابن عربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. 217.

(2) ف. م. دار صادر، ج4، ص. 445.

(3) وفي كتاب الوصايا، الذي يبدو أنه عبارة عن نصوص مختارة من الفتوحات خاصة، وردت كلمـــة "سؤلي" بدلا من "نفسي"/– ابن العربـــي: الوصايا، دار الجيل، بيروت، 1408هـــ/1988م، ص. 8.

الواقف القادر على الركوع وعلى السجود يعبد الله في كل الصور التي تعبد فيها الكائنات، فهو المحلق في فضاءات المطلق بالعقل والخيال والكشف تحليقا لا يبلغه الطير، واقف شامخ كالشجر والجبال، راكع كهيئة المخلوقات التي ليس لها هيئة الوقوف والنظر إلى السماء، وفي سجوده يماثل الزواحف من الكائنات. وفوق كل هذا له ظل دائم السجود إذا نسي أو تغافل عن حقيقة وجوده والغرض منه.

وقد يكون هذا فهما وتأويلا لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[1] ففي ضوء كل هذا لا يجب على العبد أن يستهين بأي شيء في الدنيا فالكل يدل على أسمائه وصفاته ويمكن أن يقرب من الله ويحببه إليه. فحتى الناحية الجنسية لا يستهان بها. لا، بل هي أعظم وصلة في الإنسان بين شطره الذكوري الفاعل وشطره الأنثوي المنفعل، وصلة تحقق مشاهدة الحق، لهذا يجب أن تمارس على الوجه الذي يليق بمقام المشاهدة، وهذا ما قد يحمله نظم ابن العربي المجمل للمعاني التي يريد الإعلاء من شأنها والتفصيل فيها وهو دأبه في كثير من نصوص الفتوحات والفصوص وسائر مؤلفاته فيقول[2]:

| | |
|---|---|
| لو لا العلو الذي في السفل ما سفلت | وجوهنا تطلب المرى بالمقل |
| لذلكم شرع الله السجود لنا | فتشهد الحق في علو وفي سفل |
| هذي وصيتنا إن كنت ذا نظر | فإنها حيلة من أحسن الحيل |
| ترى بها كل معلوم بصورته | على حقيقة ما هو لا على البدل |
| حتى ترى المنظر الأعلى وليس له | سواك مجلى فلا تبرح ولا تزل |
| فإن دعاك إلى عين شر بها | فلا تجبه وكن منه على وجل |
| إنا إناث لما فينا يولده | فالنحمد الله ما في الكون من رجل |

مجمل القول في مسألة الانفعال والمحل: إنه ومن حيث اعتبار الأنثى محل الانفعال الذي يثمر، ولما كان الانفعال لا يقتصر أمره على ما يحدث من فعل النكاح الجسدي لأن النكاح فيه المعنوي أيضا، ثم الانفعال يحمل معنى قبول الفكرة

(1) سورة الرعد، الآية 15.

(2) ف. م. دار صادر، ج4، ص. 445.

أو الفعـــل الذي يجعلك تطورها وتبدع بها أفكارا أو أفعالا أخر متولدة عنها، فمن حيث ما يتصف به الإنسان من إنتاج ومن إبداع ولما كان الابداع والإنتاج نتيجة انفعـــال ولمـــا كان الانفعال حركة الأنثى أضحى رمزا لها وأضحت الأنوثة رمز الانفعال، ومنه كل من ينتج أو يثمر أو يبدع فهو أنثى من حيث هو كذلك ولهذا قـــال ابن العربـــي بأنا كلنا إناث، والرجل الحقيقي هو المبدع وهو الأنثى. وعلى هذا النحو نفهم إشارة ابن العربـــي على أن التأنيث في الشمس متعال عن ذكورة القمر؛ لأن ذا اللفظ المذكر يستمد نوره من المؤنث لفظها.

# ثالثا - التجلي الإلهي في المرأة

لما كانت الأنثى هي محل الانفعال ولها الأفضلية على الرجل من حيث المقام، كما له الأسبقية من حيث الوجود، فإن أفضل التجليات الإلهية عند ابن العربي هي التجلي في المرأة، ومنه كان لحب النساء الكامن في الرجال بالفطرة له معنى وصلة بالألوهية، ولهذا يستدل ابن العربي بقول الرسول ﷺ عن أنس: «حُبِّبَ إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قُرَّةُ عيني في الصلاة»[1].

وما يلاحظ على استعمال ابن العربي لهذا الحديث أنه حلله تحليلا دقيقا ووظفه في خدمة مذهبه إلى أقصى الحدود، دون الاكتفاء به في موضوع المرأة، ومن جملة ما وقف ابن العربي عليه في هذا الحديث النبوي الشريف من مسائل فلسفية صوفية: فطرية الحب، فكرة التثليث السارية في كل شيء والمشار إليها من قبل[2]، فكرة تأخر المرأة عن الرجل في الخلق وتقدمها عليه في المقام، ثم فكرة التأنيث وأهميتها في موضوع الحب والمرأة والتجليات الإلهية.

فعن المحبة فقد عدها «أصل الموجودات»[3] لأن الله خلقها حبا في أن يعرف فأحبها ثم أمرها فامتثلت فخرجت إلى الوجود بعد أن كانت أشياء معدومة، وبحبها له وشوقها إليه تسعى إلى العودة إلى أصلها، وبهذا تكمل الدائر في الحب المتبادل بين الله ومخلوقاته، وقد عبر "أبو العلا عفيفي" أحد شراح "الفصوص" المعاصرين عن فكرة الحب وعلاقتها بالوجود وبالله بقوله: «فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك

---

(1) ابن الملقن الأنصاري (عمر بن علي): خلاصة البدر المنير، تحقيق حمدي عبد المجيد، مكتبة الرشد، الرياض، 1410هـ/1990م، ج1، ص. 15. حديث إسناده حسن، رواه النسائي والحاكم والطبراني عن أنس.

(2) ذكرت من قبل مرارا في هذا البحث، خاصة في الفصل الثاني منه، وسيأتي الحديث عنها في العنصر الموالي من هذا الفصل.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 214.

الظهـــور. والخلق دائم الفناء يدفعه ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والـــرجوع إلى الأصل.»[1] ولهذا كله وقف ابن العربـــي عند عبارة "حبب" فقال بان الرســـول ﷺ لم يقل "أحب" حتى لا يكون هذا الحب ذاتيا من نفس الرسول ﷺ، بل قال "حبب" كدليل نصي على أن هذا الحب إلهي، مجبول عليه الرسول ﷺ والناس كافة، لأنه ﷺ أكمل الناس وأكمل الخلق على الإطلاق.

ومما لاحظه ابن العربـــي في الحديث النبوي الشريف أنه ﷺ قدم محبة النساء علـــى الطـــيب وعلـــى الصلاة، وهذا للربط المذكور بين المحبة والوجود من جهة وللتوكـــيد على فكرة أنه "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ولما كان الحب طريقا وحافـــزا على المعرفة، ولما كانت المرأة إنسانا وجزءا من الرجل، فإنه عندما يحب الـــرجل المـــرأة ويعشقها يعرفها وإذا عرفها فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عـــرف ربه، والأمر مماثل بالنسبة للمرأة أيضا، في حبها ومعرفتها للرجل وبصورة أخص بحبها لذاتها كإنسان وكامرأة لها الدرجة الأعلى مقارنة بالرجل لأن لها مقام الوحدانـــية. بالرغم من بعثها بعد الرجل وهو ما يدل عليه المدلول اللغوي لكلمة "نـــساء" المستعملة في الحديث النبوي الشريف بدلا من كلمة المرأة وذلك، حسب ابـــن العربـــي، مراعاة لتأخرهن في الوجود عن الرجال إذ معناها كما بينه الشيخ الأكبر[2] وتؤكده المعاجم اللغوية مصدره يعني التأخير والتأجيل والتباعد[3]

لقـــد اســـترعى انتباه ابن العربـــي في الحديث النبوي الشريف ورود كلمة "ثلاث" بدلا من "ثلاثة" بالرغم من أن اللسان العربـــي دأب على تذكير العدد إن المعدود مؤنثا والعكس صحيح وفي الحديث النبوي موضوع الدراسة المعدود مذكر لـــورود كلمة الطيب مع الصلاة والنساء، ولم يشك ابن العربـــي في سلامة لسان النبـــي ﷺ وهـــو المعجز، وإنما ذهب إلى الاعتقاد بأن النبـــي ﷺ قصد تفضيل التأنيث، ومن ثم يؤصل ابن العربـــي لفكرته بأن الأنوثة هي السارية في كل شيء، وعـــن المغزى من ورود كلمة "ثلاث" بدلا من "ثلاثة" قال ابن العربـــي: «... ثم إنه عليه السلام غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء،

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص. 327.

(2) فصوص الحكم، ج1، ص. 218.

(3) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مادة "نسأ"، ج6، ص. 4404.

فقـــال ثـــلاث، ولم يقل" ثلاثة" بالهاء الذي هو عدد الذكران... وعادة العرب أن تغلـــب التذكير... - وإن كان واحدا - على التأنيث وإن كن جماعة. وهو عربـــي، فراعـــى ﷺ المعنى الذي قُصِد به»[1] ثم يدعم أكثر ابن العربـــي موقفه المفضل للتأنيث علـــى الـــتذكير في الوجود فيشير إلى ورود مؤنثين في الحديث النبوي الشريف، واحد تأنيث ذات والآخر تأنيث حقيقي وبينهما مذكر، فلقد توسط "الطيب" النساء (تأنيث حقيقي) والصلاة (تأنيث غير حقيقي)، كما توسط آدم الذات الإلهية وحواء الموجودة عـــنه، وكلاهما في لفظه التأنيث، أي في الذات الإلهية وحواء، وقد ذهب ابن العربـــي بعـــيدا في حديـــثه عن شرف التأنيث إلى درجة أن قال بأن «إطلاق "الذات على الله" وإطـــلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبرا لقبل المرأة الذي يكسره من لا علم له من الـــرجال بالأمر.»[2] ثم يبني على هذا التأويل فكرته على إن التأنيث سار في كل شيء حـــتى في الصفات الإلهية فيقول: «... وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حـــتى عـــند أصـــحاب العلة الذين جعلوا الحق علة وجود العالم. والعلة مؤنثة.»[3] والمقـــصود بهم الفلاسفة. ومن ثم يخلص ابن العربـــي إلى المعنى السابق الذكر وهو: إن التأنـــيث هو حقيقة وجوهر الوجود، والمقصود به الانفعال والوجود لتحقيق غرض لا وجود عبث وهو ما تضمنه معنى البيت الشعري السالف الذكر:

إنـــا إنـــاث لمـــا فيـــنا يـــولده　　　فلـــنحمد الله ما في الكون من رجل

وأمـــا الحكمـــة، حسب ابن العربـــي، من الطيب الوارد مذكرا في الحديث النـــبوي الـــشريف والـــذي جاء ذكره بعد "النساء" فلما «في النساء من روائح الـــتكوين، فعـــنه أطيب الطيب عناق الحبيب»[4] وواضح بهذا الشكل أن الحديث النـــبوي الشريف وإن ذكر ثلاثة أمور محببة للرسول ﷺ ومن ثمة لكل الناس، وهو مـــا يتماشـــى ونظريته في التثليث إلا أن المقصود هو الغاية وهي الاتصال بالله أو مشاهدته متجليا وأفضل التجليات الإلهية، حسب ابن العربـــي، يكون في النساء،

---

(1) ابن العربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. ص. 218 - 219.

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 90.

(3) ابن العربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. 220.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص. 220.

الطيبات اللائي خصصهن الله للطيبين، وهنا تأويل آخر لرمز الطيب وجعله من الرائحة الإلهية في المرأة وفي الرجل، وإن ارتبط أكثر بالمرأة التي تتطيب وتتجمل. ومن ثم كانت محبة النساء والالتحام معهن والفناء فيهن طريقا إلى الفناء في الله.

وهو الطريق الذي يتحقق فيه الشهود لله في جمعه بين الفاعل والمنفعل، لأن الرجل الذي يحب المرأة حب التخلق الإلهي ويطلب وصلتها، وأعظم وصلة النكاح؛ لأن الشهوة تعم الجسم كله، فيتحقق الفناء، ولهذا الفناء المتحقق فرض الشرع غسل الجسم كله حتى تعمه الطهارة كما عمه الفناء. فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة في هذه الحالة، حالة الفناء عند وصلة النكاح، يكون شهوده لله «شهودا في منفعل، وإذا شاهده في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل... فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل... لهذا أحب ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن.»[1] وبهذا يكون أفضل مادة يتم فيها الشهود بحكم أنه لابد له من عين يشاهد بها هي المرأة لمقامها المرتبط بالصفات، ولتعلق التجلي بالمحبة الشديدة، فإن الإنسان قد يحب النساء ولكن حبه الكبير وميله الشديد قد تحوزه امرأة واحدة دون غيرها وهي التي يحدث له معها الشهود ويتحقق له معها وفيها الفناء، لهذا يستشهد ابن العربي بحب الرسول ﷺ لعائشة، ولكن هذا لا يعنى أن خاصية التجلي توجد في البعض وتنعدم في البعض الآخر، بل توجد في جميع النساء، ولكن تعلق الرجل بامرأة خاصة يكون نتيجة مناسبة روحانية بينهما قد تعود إلى «أصل النشأة والمزاج الطبيعي والنظر الروحي، فمنه ما يجري إلى أجل مسمى، ومنه ما يجري إلى غير أجل، بل أجله الموت، والتعلق لا يزول كحب النبي ﷺ عائشة، فإنه كان يحبها أكثر من حبه جميع نسائه.»[2]

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن فلسفة ابن العربي وفكره الصوفي له علاقة مباشرة بحياته، فكثير من آرائه نجد لها التجسيد الفعلي في سيرة حياته وفي سلوكاته، ولعل موضوع المرأة وحبها أكثر وضوحا في تطابق فكر ابن العربي مع وجوده، فسيرة حياته تدل على أنه أحب النساء وتزوجهن، لكن تفرد في حبه

(1) المصدر السابق، ج1، ص. 217.

(2) ابن العربي: الوصايا، ص. 30.

الـــشديد لـــ: "نظام بنت الشيخ مكين الدين الأصفهاني" وخصها بأشعار رمزية، وهي التي كانت له الجزء المكمل الذي يقع فيه الشهود، لقد كانت «"نظام الزوجة المفــضّلة لابـــن عربـــي، قد احتلت موقع المرأة، أي الواحد - الفرد، والباقيات المذكـــورات في نـــصوص ابـــن عربـــي، والواضحات النسبة إليه، هن نساء، أي الكثير، المتوالي أو المتجاوز.»[1] ويكفي أن ننظر في ترجمان الأشواق لنعرف مدى حبه لها، وإن كان ابن العربـــي يتخذ من تلك الأشعار رموزا ومن "نظام" نموذجا لمن تجلى له الحق فيها، فسافر بها الخيال إلى الله، منطلقا من جمال المرأة التي احتوت صـــور الحق إلى الجمال المطلق حيث عين الحق. إننا بمجرد قراءتنا مقدمة الترجمان نـــدرك مدى حبه لهذه المرأة التي ألف لأجلها الشعر رمزا وشرحه نظما محولا إياه إلى فكـــر وفلـــسفة صوفية سافر بها في مرآة حبيبته إلى عالم المطلق. و لم يكن ابن العربـــي معجبا بها فقط بل وبوالدها وبعمتها وبكل ما يمت لها بصلة.

وممـــا قال فيها بعد أن امتدح والدها وأخته المسنة وبين تتلمذه عليهما وأخذ بـــسماع الحـــديث عـــنهما وروايته ثم أجازا له ذلك. وأما عن ابنته فوصفها ابن العربـــي قائلا: «وكان لهذا الشيخ - رضي الله عنه - بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقـــيد النظـــر، وتزين المحاضر والمحاضر، وتحير المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبها، من العابدات العالمات السائحات شيخة الحرمين، ساحرة الطرف، عـــراقية الظـــرف، إن أســـهبت أتعـــبت وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضـــحت... حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها... فقلدناها من نظمها في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغـــزل اللائق...»[2] وهكذا وجد ابن العربـــي في نظام المرأة التي يحبها ويحب الله من خلالهـــا وبرمـــزية حبه لها وغزله فيها أدرك الحب الإلهي، وأدرك ما بث الله فيها من جمال فتان، عرف ابن العربـــي كيف يعود بفتنة ربه في النساء إلى نعمة الحب إلهي.

وفتنة النساء هي التي، حسب ابن العربـــي، يتجاوزها العبد بأن يحب المرأة بما يقربه من الله وهو الحب الذي يكون على الصفة المذكورة آنفا والتي تمكن المرء من

---

(1) سعاد الحكيم: المرأة ولية وأنثى.. قراءة في نص ابن العربـــي، مجلة التراث العربـــي، العدد 80.
- http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

(2) ابن العربـــي: ترجمان الأشواق، ص. ص. 8 - 9.

إدراك التجلـــي الإلهي فيها، وقد عبر ابن العربـــي عن هذه الفتنة في سياق حديثه عـــن الجمـــال الذي يحبه الله ويحبه الإنسان ولكن حب الإنسان للجمال يجب أن يكون لحب الله لا لذات الشيء الجميل، لأن هذا هو المدخل إلى الفتنة أما الخروج مـــنها والبون عنها فيكون باستغلال ذلك الجميل فيما يقرب إلى الله لهذا قال ابن العربـــي: «فصورة رجوعه إلى الله في محبتهن بأن يرى أن الكل أحب بعضه وحن إلـــيه، فمـــا أحـــب سوى نفسه، لأن المرأة - في الأصل - خلقت من الرجل... فينـــــزلها مـــن نفسه منـــزلة الصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها، وهي صورة الحق، فجعلها الحق مجلى له، وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلـــك الصورة إلا نفسه، فإذا رأى في هذه المرأة نفسه بشدة حبه فيها وميله إليها رأى صورته.» وصورته على صورة الحق، والنتيجة أنه ما يرى إلا الحق «ولكن مع شهوة حب والتذاذ وصلة، ففني فيها فناء حق بحب صدق... فاتحد بمحبوبه إلى أن قـــال: "أنـــا من أهوى ومن أهوى أنا".»[1]. وإذا حصل وان اتخذت العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة لذة آنية لا تقرب من الله ولا تحقق له الشهود، فتلك هي الفتنة التي في النساء والمال والجاه والولد والتي قد تبعد عن الله ولا تقرب منه. ولكن إذا أحسن المرء التعامل مع هذه الأربع فتن فيما يقرب إلى الله كانت نعما.

وهكذا تكتمل الدائرة في فلسفة ابن العربـــي في المرأة ونعود إلى نقطة البداية في تبريـــر حب الرجل للمرأة لأنها جزء منه وحب المرأة للرجل لأنه أصلها، وكلاهما يرى نفـــسه ويحب ذاته من خلال النظر في الطرف الآخر كمرآة فيعرف فيها نفسه ويرى فيها الحق متجليا فيعرفه لكونهما مخلوقين على صورته، ويشكلان معا الإنسان الكامل. وأفـــضل لحظة للمشاهدة هي لحظة الوصلة والالتحام، وهي لحظة فناء، كالتي وصفها الحلاج واتهم فيها بالاتحاد والحلول وقتل بسببها، فكان شهيدا للحب الإلهي.

ولما كانت المرأة محل الانفعال والتجلي والرجل له ذلك أيضا من حيث ما تم ذكـــره فإن حبهما وتقربهما من الله لا يتوقف عند هذا الحد بل يدخلان وما ينجر عن علاقتهما من ظهور الولد كأطراف في نظرية التثليث الأكبرية، فما هي منـــزلة المرأة في هذه النظرية؟

---

(1) ابن العربـــي: الوصايا، ص.ص. 29 - 30، والنص نفسه في: ف. م.، دار صادر، ج4، ص. ص. 454.

## رابعا - منزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية

لقد سبقنا وأن أشرنا إلى نظرية التثليث الأكبرية وأهميتها في فلسفته الصوفية في أكثر من موضع في هذا البحث، وتجدر الإشارة هنا إلى أن التثليث الأكبري وإن كان له صلة غير مباشرة بتثليث الاعتقاد المسيحي وأقانيمه الثلاثة، فإن صلته الأكبر به من حيث العدد ثلاثة، وعند طرح فكرة العدد يظهر الأثر الفيثاغوري ومن بعده أثر إخوان الصفا وفلسفتهم في الأعداد على ابن العربي، وقد يكون هو الأثر نفسه، أي الفيثاغوري على الفكر المسيحي في تثليثه للإله. فأما التأثير الفيثاغوري فيتمثل في فكرة أن الثلاثة هو أول الأفراد، أو أول الأعداد الفردية، وهو ما ردده إخوان الصفا[1] وذكره ابن العربي في نصوص كثيرة.

وأما الأثر الغير مباشر للتثليث المسيحي، فقد يكون في فكرة الحقيقة المحمدية، التي خصها ابن العربي في الفص الأخير بمحمد ﷺ وجاء بعنوان: "فص حكمة فردية في كلمة محمدية" وهو أول تثليث في فلسفة ابن العربي على الإطلاق لأنه يتعلق بتثليث على مستوى عالم الغيب الصرف، بينما باقي أنواع التثليث ونماذجه فارتبطت بعوالم أخرى لا تخرج عن تثليث عوالم الملكوت والجبروت والمشاهدة، أوعوالم الغيب والبرزخ وعالم الحس.

أما الحقيقة المحمدية فهي أول ألأفراد، وأول الأفراد هو العدد ثلاثة، بعد الواحد رمز الذات الإلهية في أحديتها، حيث اللاتعيين وحيث غيب الغيب لهذا الواحد غير خاضع للعد لأنه ليس عددا، فهو أصل العدد ومنشؤه، كما أن "الألف" ليس حرفا، وأما الإثنان فهو أول العدد مطلقا ويرمز للذات الإلهية في تعينها بعد أن كانت في الغيب المطلق والاتعيين، ولكن هذا التعين لا يخرج الذات الإلهية عن أحديتها بل يبقيها عليها، لكن بتميزها بالشفعية في الحالة الأولى حالة اللاتعين وبالوترية في حالة التعيين. وأما الثلاثة أو أول الأفراد فهي الحقيقة المحمدية

---

(1) رسائل إخوان الصفا، ج1، ص. 77.

التي «تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة»[1] وهي الحقيقة الجامعة بين الشفعية والوترية، أو «الحقيقة البرزخية الجمعية بين الإطلاق والتعيين، وبين التعين والمتعين... لها الجمع ولها الفصل بين الطرفين، وهي عين الطرفين، في هذه المراتب كلها.»[2] ولهذا أوتي النبي ﷺ جوامع الكلم.

إن هذا التعدد الموحد في تثليث مجتمع مفترق بالخيال لا بالحقيقة، يعبر عنه بتثليث موحد أيضا يتداوله الفلاسفة وهو وحدة العلم والعالم والمعلوم، أو العقل والعاقل والمعقول وفي تثليث ابن العربي هو المحب والحب والمحبوب. ومهما بدا لنا هذا التثليث مفعم بالميتافيزيقا غير أنه لا ينأى بالكلية عن تثليث المسيحيين، من حيث العدد ومن حيث الطابع الإلهي الذي يضفيه المسيحيون على عيسى بن مريم عليه السلام، وإن كانت الحقيقة المحمدية عند ابن العربي المعبرة عن وجود النبي ﷺ ولآدم بيم الماء والطين، روحية لا جسدية لأن من حيث الجسد آدم أسبق ومن حيث الروح وحقيقة النبوة المحمدية المعبرة عن الإنسان الكامل وعن الحقيقة الإنسانية الأحدية الجمعية فأسبق من آدم. وهنا أيضا نلاحظ هذا التبادل في المراتب والأسبقية في الوجود وفي الرتبة، بين ثنائيات مختلفة، فمحمد أسبق من آدم من حيث حقيقته، وآدم أسبق في الوجود، آدم أسبق من حواء في الوجود ولحواء الأفضلية في المقام، العقل الأول أسبق في الوجود، والنفس الكلية أقرب من الله. وفي كل الأحوال في التثليث الأكبري رمز الأنثى لمن يكون محل الانفعال والتعيين وموضع المقدمة الصغرى في القياس المنطقي.

ومن الأمثلة النموذجية عن التثليث في فكر ابن العربي ذلك الذي كان بعد ظهور أول الخلق على الإطلاق وهو العقل الأول الذي أوجد الله منه النفس الكلية فطوقها بما يحوزه من جمال إلهي لقربة من الحضرة الإلهية ولتشبعه بصفاتها، ثم عشقها لما رآها ماثلة أمامه وعشقته لما حصلت منه من حقائق وحدث بينهما الاتحاد والنكاح المعنوي ومن اجتماعهما، مقدمة كبرى وصغرى، فاعلا ومنفعلا، ذكرا وأنثى ظهر منهما ثالث هو الهيولى أو الهباء، الأصل الجوهري لكل الامتدادات.

---

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 214.

(2) مؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، ص. 670.

لقد اعتقد ابن العربـــي أن لحكم تثليث نفاذ في كل الأشياء والموجودات ما دامـــت جميعها يظهر من أزواج مثمرة، فكل شيء في الوجود مؤلف من زوجين ينـــتج عـــنهما ثالث، وينطبق هذا على عالم الأشياء كما على عالم المعاني من لغة ومنطق[1] بل وينطبق حتى عالم الألوهية وعلى بدء الخلق، حيث كان الله ولا شيء معـــه، ولما أراد إيجاد العالم أوجده انطلاقا من تثليث على مستوى الألوهية: ذات، إرادة، كـــلام. وآخـــر علـــى مستوى الأشياء في حال عدمها، أو على مستوى الموجودات قبل أن توجد: شيء معدوم، سماع، وامتثال للأمر الإلهين لهذا كله قال ابن العربـــي إن: «أصل الكون التثليث»[2] ومنه أصبح التثليث سار في كل شيء. وأحـــد أركان هذا التثليث رمز الأنوثة حيث محل الانفعال وحيث النتاج والإبداع والزيادة والكثرة.

وفي عـــالم المرأة لا استثناء عن حكم التثليث، وهي الركن الشديد فيه، وقد رأيـــنا أن ابـــن العربـــي أخضع الحديث النبوي الشريف للقاعدة عندما لاحظ أن الـــذي يحبب للرسول ﷺ ثلاثة أمور: النساء والطيب والصلاة، وجعل الأولية في التقرب من الله وإدراك تجليه في النساء قبل الصلاة، وجعل الطيب واسطة بينهما.

كمـــا يكمـــن التثليث في عالم المرأة والرجل انطلاقا من النكاح وهو «اتحاد عنـــصرين لإنـــتاج ثالث في عالم العناصر، وهو في عالم الأرواح التوجه الإلهي نحو الطبـــيعة وفـــتح صـــور العـــالم فيها بالأمر، وهو في عالم المعاني توليد النتائج من المقدمات.. فالمرأة بذلك هي محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محـــل ظهور أعيان الموجودات. فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون، ورجـــل بلا امرأة لا يكون، وامرأة بلا رجل لا تكون في مستوى أصل الخلق.»[3] وبهذا يتضح التثليث في اجتماع آدم بحواء وما ينتجانه من ولد والعملية برمتها بمثابة

---

(1) ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربـــي، ص. 59.

(2) ابن عربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. 117.

(3) حـــسين الصديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربـــي، مجلة التراث العربـــي، مجلة فصلية تـــصدر عـــن اتحـــاد الكـــتاب العرب، دمشق، ربيع الآخر، 1421هـ، يوليو - 2000م، الـــسنة العـــشرون، العـــدد: 80 [20 - 10 - 2003] علـــى الموقـــع الالكترونـــي: http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

القياس المنطقي المؤلف من مقدمتين كبرى آدم وصغرى حواء والنتيجة: الذرية. وهذا التثليث الناتج عن الثنائية أو الزوجية رمزيته في القرآن الكلمة الإلهية "كن" التي تظهر بها الموجودات، فالحرفين: "الكاف" و"النون" بمنزلة المقدمتين وما ينتج عن الامتثال هو النتيجة، وأما الواو فالرابط بين المقدمتين كما هو في القياس المنطقي، أما الرابط بين الأبوين في عالم الحس هو عملية الجماع والالتحام، فالواو خفي في كن لالتقاء الساكنين كذلك لا يظهر عند اجتماع الجنسين شيء ثالث لأن الالتحام حاصل والولوج تام لا يبقي الظهور[1].

يذكرنا هذا التفسير في الالتحام بنظرية الليبيدو الفرويدية، وبآراء كثيرة لعلماء النفس الذين عدوا التصوف سلوكا غير سوي وأن الصوفي يعيش حالة من الكبت الجنسي والعاطفي يخرجها في أشعار غزل ويزعم أنها ترمز للحب الإلهي. لكن يجب الإشارة هنا أنه عند ابن العربي لا وجود لحالة مرضية أو عقدة نفسية فالرجل أحب النساء من أعراق مختلفة وصرح بحبه لهن كما تزوجهن، لكنه ذهب بمسألة التزاوج والنكاح والتوالد من مسألة وجودية طبيعية وأعطاها بعدا ميتافيزيقيا يجمع بين الوجود والمعرفة والقيم جاعلا إياها إلهية المصدر، بدءا في عالم التعيين من "كن": أول كلمة إلهية، إلى القياس المنطقي الذي هو عند ابن العربي علم التوالد في الفكر وهو علم إلهي إلى اجتماع آدم بحواء هو أيضا سكون النفس لجزء منها أو النفس لموطنها. فآدم موطن حواء لأنها منبعثة منه، وفي هذا الانبعاث إعجاز إلهي يعكس القدرة المطلقة على الخل بالكيفية التي يردها الله ولا تخضع لحتمية السببية ولا لسلطة الطبيعة ومجرياته، ولهذا ومن كيفية انبعاث حواء من آدم برهن ابن عربي على براءة مريم العذراء مما يوجه لها من تهم أوبما يعتقد خطأ في خلق عيسى بن مريم على أنه ابن الله.

---

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج2، ص. ص. 300 - 301.

# خامسا - من انبعاث حواء إلى براءة مريم

تشكل الكيفية التي خلق الله بها حواء من آدم، انبعاثا لجسم تام كامل من جزء من جسم آخر ليكون زوجا له ويعطي هذا الجسم المغاير درجة أقل من آدم ولكن مقاما أرفع هو مقام الوحدانية فيربطه بالصفات والأسماء الإلهية مع تعددها مضاد بعضها البعض الآخر وهو ما ينعكس على الموجودات أزواجا وثنائيات مختلفة، وإن كان الناس وخاصة من أصحاب الديانات السماوية مجمعون على كيفية خلق حواء من آدم، فإنهم اختلفوا في خلق عيسى عليه السلام، فمنهم من اتهم مريم العذراء بأنها جاءت شيئا نكرا ووصف ذلك المشهد القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿... فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾[1] ومنهم من قال أن المسيح عيسى بن مريم ابن الله إلى غير ذلك من الأوصاف والنعوت التي وصف بها، ووصفت بها والدته.

في الجزء الحادي عشر من الفتوحات المكية خص ابن العربي الباب السابع منه لمعرفة بدء الجسوم الانسانية، ومن خلق آدم ثم انبعاث حواء من جسمه، خلص إلى كيفية خلق عيسى عليه السلام ومن ثم البرهنة عن براءة والدته من كل التهم التي ألصقت بها. و لم يقف ابن العربي عند التشخيص في مسألة خلق آدم وحواء وعيسى بل خلص إلى استنتاج عن الأنواع من الجسوم الانسانية وهي: آدم وحواء وعيسى وسائر الناس. ولأن فلسفته دوما في خدمة الحقيقة الدينية فلقد بنى نظرته هذه على تأويل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾[2] معتبرا هذه الآية من "جوامع الكلم" ومن "فصل الخطاب" الذي أوتي محمد ﷺ.

حيث ذهب إلى أن هذه الآية الكريمة تتضمن في ظاهرها وفي باطنها أنواع الجسوم الانسانية الأربعة بكيفيات خلق مختلفة كل واحدة عن الأخرى لتعكس القدرة المطلقة على الخلق والمشيئة الإلهية في التصرف في الكون. وقد أولها على نحو

(1) سورة مريم، الآية27.

(2) سورة الحجرات، الآية 13

ينطلق فيه أولا مما تحمله كل كلمة في الآية على حدة، ثم جمع عبارات الآية في نهاية التأويل ليعود بها إلى ما يعطيه ظاهر معناها الذي يدركه الجميع، وقد جاء تأويله المنطلق من الباطن إلى الظاهر كما يلي[1]:

- ﴿إنا خلقناكم﴾: بمعنى آدم من خلق الله مباشرة وسواه بيديه.
- ﴿من ذكر﴾: خلق حواء من آدم، أي جزء من كل.
- ﴿وأنثى﴾: خلق عيسى من مريم عليهما السلام.
- ﴿من ذكر وأنثى﴾: خلق سائر الناس بطريق التوالد والتناسل.

وعلى ضوء فهمه للآية المذكورة نخلص مع ابن العربي إلى أن: الأنثى البشرية هي في اثنين من الأجسام الأربعة. كما نستنتج مرة أخرى ما عهدناه لدى الشيخ الأكبر من طرح لآراء ومواقف من مسائل متعددة ضمن الجواب على إشكال جزئي أو مسألة بعينها. وكل ذلك لإعطاء البعد الرمزي في المسائل التي يطرحها، من خلال تأويل للنص القرآني بشكل يتسق مع منظومته الفلسفية الصوفية التي تسير في دوائر لا متناهية من رموز مؤولة ومن تأويل رمزي وهكذا دواليك.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾ أراد ابن العربي أن نفهم من هذا التشبيه برهان على براءة مريم، فكما خلق آدم من دون اجتماع الجنسين خلق عيسى كذلك من دون اجتماعهما، ثم إذا ضم إلى هذا فكرة خلق حواء من آدم، وهو ليس محلا للولادة يزيد من برهان براءة مريم «فظهور عيسى من مريم بغير أب، كظهور حواء من آدم من غير أم.»[2] لهذا كان عيسى الأب الثاني للبشرية.

ولكن هذا البرهان على براءة مريم نستنتج منه ما لم يصرح به ابن العربي في هذا الموضع على الأقل وهو: إن خلق المرأة من الرجل بلا أم بمنزلة خلق عيسى من أم بلا أب واكتملت الدائرة، حيث خلق آدم من لا أب ولا أم وخلق حواء من رجل ولا أم وخلق عيسى من أم ولا أب وخلق الباقي من أب ومن أم، اكتملت الاحتمالات الممكنة في الخلق لتدل على قدرة مطلقة للخالق لأن مثل هذه

---

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج2، ص. ص. 247 – 248.

(2) ف. م.، عثمان يحي، ج2، ص. 249.

الاحتمالات يستحيل إرجاعها إلى أسباب موضوعية أو طبيعية قد تقطع تسلسل العلة إلى الله. أو تحول دون مبدأ العلة الكافية. ذلك لأن ما في عقيدة ابن العربي من أشعرية وما في تجربته الصوفية من غوص في علم الباطن يلزمانه عدم الاعتقاد بحتمية وسلطة قانون العلية، وما هذه الأشكال المختلفة في كيفية الخلق إلا دليل على أن الذي خلق العلل وجعلها منسجمة ومترابطة ومتسلسلة في عالم الأشياء قادر بمشيئته المطلقة وبإرادته أن يخلق بالكيفية التي يريد وبجميع الاحتمالات الممكنة: المعقولة لدى الإنسان والغير معقولة، المألوفة والخارقة للعادة. هذه الأشكال والاحتمالات المتحققة هي:

- آدم: لا أب ولا أم
- حواء من رجل ولا أم
- عيسى من أم ولا أب
- الناس من أم ومن أب

**شكل رقم 5**

**الجسوم الإنسانية الأربعة**

## سادسا – المرأة وطريق التصوف

في دراستنا لموضوع المرأة والمسلك الصوفي في رأي ابن العربي، وانطلاقا من موقفه السالف الذكر من المرأة والأنثى ورمزيتهما في فلسفتهن يمكن طرق هذا الموضوع من جانبين: جانب نظري والآخر تطبيقي، فأما النظري فيتمثل في منزلة المرأة الصوفية في نظر ابن العربي وإمكانية بلوغها درجة الإنسان الكامل مثلها مثل الرجل. وأما الجانب الآخر فتجسده تلك النماذج الحية من النساء الصوفيات اللائي كان لهن تأثير على ابن العربي، سواء السابقات عليه أو المعاصرات له، وكذا من النساء اللائي تتلمذن عليه وألبسهن الخرقة لبلوغهن درجات عليا في التصوف.

لم ينتظر التصوف حتى عهد ابن العربي كي تظهر فيه من النساء الصوفيات من كان لهن الأثر البارز في منحى علم الباطن، فقد كانت "رابعة العدوية"[(1)] (توفيت حوالي 215هـ/830م) ممن شكلوا نقطة تحول في التصوف، حيث انتقل فيها من مرحلة العبادة والزهد الذين قوامهما الخوف من النار والطمع في الجنة إلى مرحلة التصوف المفعم بالحب الإلهي لذات الله لا طمعا في ثواب ولا خوفا من عقاب. كما إن التصوف معها بدأ يأخذ الجمع بين النظر والعمل، وبدأت تظهر فيه فكرة الفناء وملامح لفكرة وحدة الوجود. وإذا كان ابن العربي قد ذهب

(1) رابعة بنت إسماعيل مولاة آل عتيك العدوية البصرية العابدة، لا يعرف عن حياتها إلا القليل ومختلف فيه أختلف في تحديد تاريخ وفاتها بين، 135و 180، 185 و215هـ يقع أحيانا الخلط بينها وبين رابعة البدوية دفينة بيت المقدس خاصة القائلين بأنها توفيت 185، تميزت بالتنقل في حياتها من النقيض إلى النقيض من حياة المجون والغناء إلى حياة الزهد والورع وهو ما قد يفسر قوة حال ومقام التوبة الذي ارتقت به إلى حال ومقام المحبة وهي النقلة التي غيرت وطورت بها التصوف.

لترجمتها يمكن الرجوع إلى: – ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص. 186 وكذا إلى: ابن العماد: شذرات الذهب ج1، ص. 193، وإلى: ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد مصطفى وعبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1992م، ج7، ص. 327 – 328. وكذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان، ج2، ص. 285. والأتابكي: النجوم الزاهرة ج 1، ص. 330.

بعيدا بنظرية الحب وربط فيها بين حب الرجل للمرأة وحب المرأة للرجل والحب الإلهي، فإن لرابعة العدوية السبق في التأسيس لمذهب المحبة ببعدها الإلهي فقط، لأن حبها لله وامتلاء قلبها به لم يُبق أي موضع لأيٍّ كان، ولقد بلغ بها هذا الحب درجة أن توجهت باللائمة إلى "رياح بن عمرو القيسي" وهو المعروف بشدة ورعه وبـ "المتخشع البكاء المتضرع الدعاء"[1]، لما رأته يقبِّل ولده ويضمه إليه فقالت له: «أتحبه؟ قال: نعم! قالت: ما كنت أحسب أن في قلبك موضعا فارغا لمحبة غيره تبارك اسمه... فصرخ رياح وخر مغشيا عليه ثم أفاق وهو يمسح العرق عن وجهه وهو يقول رحمة منه تعالى ألقاها في قلوب العباد للأطفال.»[2] وعن تفريغ القلب عن كل ما سوى الله وملئه بذكره، حتى بلوغها درجة الفناء فينعدم أمام كل موجود ما عدا الحبيب، وهذا هو المعنى العام الذي تتضمنه أبياتها القائلة[3]:

أحبك حبين حب الهوى    وحبا لأنك أهل لذاك

فأما الذي هو حب الهوى    فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له    فلست أرى الكون حتى أراكا

فما الحمد في ذا ولا ذاك لي    ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ولقد علق ابن العربي على حب رابعة العدوية لله بأنه: "حب امرأة" فأنوثتها زادتها قدرة على التعبير عن حبها وعن تعلقها بمحبوبها إلى درجة قولها أن لو قطعها إربا إربا لم تزدد فيه إلا حبا. كما علق على هذه الأبيات وعلى ناظمتها قائلا: «يقال إن هذا قول رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالا ومقاما، وقد فصلت وقسمت - رضي الله عنها - وهو أعجب الطرق في الترجمة عن الحب»[4] وبهذا لم يكتف الشيخ الأكبر "صوفي المرأة" بأن عبر عن إعجابه

---

(1) الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م، ج 6 ص. 195

(2) المرجع نفسه، ج 6 ص. 192.

(3) الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، 1407هـ/1986م، ص. 110.

(4) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

بنظم رابعة العدوية وهو إعجاب يجمع عليه جهابذة الصوفية من الرجال ويتعلمون منه، بل رتبها في سلم العرفان في درجة تعلو عن درجة الرجال سواء في الأحوال أو في المقامات، أو سواء فيما هو عارض من طوارق أو فيما هو قار من درجات صوفية عالية، ومن هذه المقامات مقام التوبة ومقام المحبة ومعلوم أنه من بلغ مقام المحبة فقد وصل لأنه مقام يتحقق فيه الفناء، ولن يشعر فيه صاحبه إلا بذات الحق، ثم لأنه مقام يتحول فيه فعل العبد فعلا إلهيا بنص الحديث المذكور آنفا. وهذا ما يبرر حسب ابن العربي أشعار الحلاج وما جاء فيها من معاني تعبر عن الفناء[1] حتى رموه بالقول بالاتحاد وبالحلول، ومن هذه الأقوال التي يقصدها ابن العربي قول أبي منصور الحلاج[2]:

| | |
|---|---|
| أنا من أهوى ومن أهوى أنا | نحن روحان حللنا بدنا |
| نحن مذ كنا على عهد الهوى | يُضرب للناس الأمثال بنا |
| فإذا أبصرتني.. أبصرته | وإذا أبصرته أبصرتنا |
| أيها السائل عن قصتنا | لو ترانا لم تفرق بيننا |
| روحه روحي وروحي روحه | من رأى روحين حلت بدنا |

وفي تعميقه لمعنى المحبة التي ترقى بصاحبها إلى أرقى درجات التصوف استدل ابن العربي أيضا بأبيات شعرية "لجارية عتاب الكاتب" تأتي مكملة لأبيات رابعة العدوية وهي[3]:

| | |
|---|---|
| يا حبيب القلوب ومن لي سواكا | ارحم اليوم زائرا قد أتاكا |
| أنت سؤلي وبغيتي وسروري | قد أبى القلب أن يحب سواكا |
| يا منايا وسيدي واعتمدي | طال شوقي متى يكون لقاكا |
| ليس سؤلي من الجنان نعيما | غير أني أريدها لأراكا |

---

(1) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

(2) الحلاج: ديوان الحلاج، ص. 65.

(3) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

وليبن ابن العربي مدى استفادته من رابعة ومن أمثال هذه الجارية ومن الحلاج والعمل على تجاوزهم أنه أضاف لكل هذه الأبيات أبياتا شعرية من نظمه تأتي في نفس السياق، سياق المحبة الخالصة التي لا يعتريها تغير لا بالزيادة ولا بالنقصان لأنها بلغت درجت الكمال ودرجة التحقق بالصفة الإلهية أو باسم من أسماء الله، فقال[1]:

نعيمك وعذابك لي سواء فحبك لا يحول ولا يزيد

فحبي في الذي تختار مني وحبك مثل خلقك لي جديد

و لم يقف ابن العربي بالترقي في مقام المحبة عند هذا الحد الذي وافق فيه رابعة والجارية والحلاج وأضاف عليهم بل سار به إلى درجة من الحب الذي لا يمكن إلا أن نصفه بحب جنوني، فضّل ابن العربي تسميته: "حب الحب" وهو الذي يبلغه المحب ويفنى في ذات المحبوب فناء ينتهي به إلى أن ينسى نفسه تماما لأنها فنيت وينسى حتى محبوبه لاستغراقه الكلي في الحب. وهذا النوع من العشق يصنفه ابن العربي ضمن أسرار العرفان التي لا يجب البوح بها. وعن هذا النوع من المحبة قال ابن العربي: «نعت المحب بأنه ناس حظه وحظ محبوبه استفرغه الحب فأنساه المحبوب وأنساه نفسه، وهذا هو حب الحب وحقيقته الإلهية التي صدرت منها هذه الحقيقة لا تنقال، نعم تنقال إلا أنها من الأسرار التي لا تذاع فمن كشفها عرفها، ولا يجوز له أن يعرف بها.»[2] وينطبق على هؤلاء الناسين المنسيين، حسب ابن العربي قوله تعالى: ﴿...نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ...﴾[3] وهو معنى مؤول لا المعنى الذي يعطيه ظاهر النص؛ لأن الآية جاء سياقها في وصف المنافقين الذين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، وهؤلاء ليسوا منافقين بل محبين حبا بلغ بهم درجة الجنون وهم الذين يصفهم ابن العربي في موضع غير هذا بمجانين العقلاء.

وبالرغم من ذلك فمن رام الحب الإلهي و لم يبلغ هذا النوع من الحب فهو غير قادر على بلوغ الكمال، لهذا قال ابن العربي: «كل حب لا يتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه، [و]كل حب لا يفنيك عنك... لا يعول

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص. 359.

(2) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

(3) سورة التوبة، الآية 67.

علــيه.»[1] ومثل هذا الحب لا تحده العبارة؛ لأنه «من حد الحب ما عرفه ومن لم يذقه شربا ما عرفه، ومن قال رويت منه ما عرفه فالحب شرب بل ري». ولما كان الحــب لا تعريف له كان «المحب لا نعت له يقيد به ولا صفة»[2] وعندما نقول لا نعــت لــه فمعــنى هذا أنه بلغ درجة الفناء التام والكمال الذي لا يقبل الضبط والــتحديد لأنــه إن حدد لزمه النقصان بوجه ما. لهذا كله عد ابن العربــي مقام المحبة في أعلى درجات الترقي الصوفي وجامعة لها، فقال: «اعلم أن مقام المحبة أعلى المقامــات والأحوال، وهو الساري فيها. وكل مقام أو حال قبلها فلا يراد. وكل مقــام أو حــال بعــدها فمنها يستفاد.»[3] ومن قيمة مقام المحبة علت قيمة رابعة العدوية لدى الصوفية فكانت قدوة لهم.

إن نمــوذج "رابعة العدوية" وغيرها في الحب الإلهي ومنــزلة كثير من النساء العارفــات العابــدات الزاهدات لدى ابن العربــي تدعونا إلى القول بأن المرأة في التــصوف الأكبري لا تقف عند حدود كونها محلا للانفعال، وشهود الحق فيها أتم وأكمل، بمعنى أن قيمتها في التصوف ليس فقط من باب جمالها وعشقها، بل لها في التــصوف مكانهــا كعارفة سالكة سبيل الكشف، ولها إمكانية بلوغ الكمال مثل الرجل في التصوف الأكبري، ولا فرق في هذا المسعى بين الجنسين ماداما مكلفين ومجــتمعين يــؤلفان الإنسان الذي أنيط بالخلافة ومطالب ببلوغ أقصى درجات الكمال، لهذا يذهب ابن العربــي إلى أنه إذا كان البناء الجسدي يختلف بين الرجل والمــرأة بحكــم أن المرأة منبعثة من الرجل، وإذا كان بينهما تفاوت في الدرجات والــرتب، بحــسب الحال والمقام، مرة للرجل وأخرى للمرأة، فإن لا اختلاف ولا تفــاوت بينهما في إمكان بلوغ الكمال. لأن الحديث النبوي الشريف جعل الرجل شــقيق المرأة في قوله ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»[4] ومن هذا الحديث النبوي

---

(1) ابــن العربــي: رسالة لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. ص. 6 – 7.

(2) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

(3) ابن عربــي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية، ص. 41.

(4) أبــو داود السجستاني: سنن أبــي داود، باب في الرجل يجد بلة في منامه، ج1، ص. 61. ورواه أحمــد والترمذي أيضا في صحيحهما، مسند الإمام أحمد، ج6، ص. 256. والجامع الصحيح سنن الترمذي، ج1، ص. 190.

الشريف بين ابن العربي موقفه من مساواة الرجل بالمرأة في المسلك الصوفي وبلوغ درجة الإحسان ومن ثم الكمال، حيث قال شعرا[1]:

| | |
|---|---|
| إن النساء شقائق الذكران | في عالم الأرواح والأبدان |
| والحكم متحد الوجود عليهما | وهو المعبر عنه بالإنسان |
| وتفرّقا عنه بأمر عارض | فصل الإناث به من الذكران |
| وإذا نظرت إلى السماء وأرضها | فرقت بينهما بلا فرقان |
| انظر إلى الإحسان[2] عينا واحدا | وظهوره بالحكم عن إحسان |

وفي خطابه لأصحاب الهمم والترقي في الدرجات الرفيعة قال ابن العربي: «إن المنازلات التي بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية في الإنسان الكامل امرأة كان أو رجلا تتعدد بتعدد التوجهات والأسماء»[3] فالكمال إذن تبلغه المرأة أوالرجل، فكلاهما إنسان له من الحقيقة المحمدية ومن صفات آدم التي هي على صورة الإله، وله من الصفات والأسماء الإلهية المبثوثة فيه مختصرة الحضرة الإلهية ومختصرة العالم كله، ثم إننا رأينا من قبل أن التجليات الإلهية بأكمل شهودها تكون في المرأة، ولهذا تنسحب قاعدة "من عرف نفسه عرف ربه" على المرأة كما على الرجل، وربما على المرأة أكثر بحكم مقام "الواحدية" الذي لها، والذي يجعلها أقرب

---

(1) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 87.

(2) يعد مقام الإحسان عند الصوفية من أهم المقامات وأجلها حتى أنه المرادف في كثير من الأحيان لكلمة التصوف والمعرف له، وهو مستمد من حديث الرسول ﷺ في إجابة على أسئلة جبريل، منها ما الإحسان؟ قال ﷺ: «أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...»

- ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1390هـ/1970م، كتاب الزكاة، ج4، ص. 5. وورد أيضا في صحيح ابن حبان، باب ذكر الأخبار عن وصف الإسلام، ج1، ص. 391. وفي غيرهما من الصحاح.

(3) ابن عربي: الحكم الصوفية، إرشادات ولطائف، تحقيق محمد عمر الحاجي، دار الحافظ، دمشق، 2001، ص. 25. هذه الحكم هي بعينها النص الوارد في إحدى رسائل ابن العربي الغير محققة وهو: كتاب التراجم، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367 هـ/1948م، ص. 2.

من الصفات الإلهية، بحكم أنها محل لها، ثم إنها تحتوي على الرحم محل التكوين والخلق، والرحم في الفكر الأكبري له علاقة بصفة الله واسمه: "الرحمن"[1]

وفوق كل هذا لم يستثن القرآن المرأة من مخاطبتها بمواصفات العبادة والتوبة والإسلام والإيمان والقنوت وكل ما من شأنه أن يقرب العبد من ربه ويحببه إليه، فلقد تحدث عن الذاكرين والذاكرات، التائبين والتائبات، السائحين والسائحات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿... مُسْلِمَات مُؤْمِنَات قَانِتَات تَائِبَات عَابِدَات سَائِحَات ثَيِّبَات وَأَبْكَارًا﴾[2] وإذا كانت هناك مفاضلة أحيانا بين الرجال والنساء فحسب مجالها، لأن هناك من الأمور ما يختص بها الرجال وهناك ما تختص به النساء وهناك ما ينسحب على الرجل ولا ينسحب على المرأة لعلة شرعية حكيمة أولسبب معقول في كثير من الأحيان، فإذا كانت النبوة والرسالة من اختصاص الرجال فليس جميع الرسل والأنبياء على درجة واحدة من التقرب إلى الله، إذ بينهم مفاضلة وذلك بما تميز به كل رسول، وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾[3]

ولما كانت الرسالة مما اختص به الرجال دون النساء فإن«فضل الرجل بالأكملية لا بالكمالية، فإن كملا بالنبوة فقد فضل الرجل بالرسالة والبعثة و لم يكن للمرأة درجة البعثة والرسالة، مع أن المقام الواحد المشترك يقع التفاضل في أصحابه بينهم... وقد شرك الله تعالى بين الرجال والنساء في التكليف، فكلف النساء كما كلف الرجال، وإن اختصت المرأة بحكم لا يكون للرجل فقد يختص الرجل بحكم لا يكون للمرأة.»[4]

---

(1) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. ص. 87، 88.

(2) سورة التحريم، الآية 5. بالرغم من أن هذه الأوصاف الواردة في هذه الآية تتعلق بالزوجة التي تكون بديلا عن المطلقة، إلا أن هذا لا يمنع من صحة وجه الاستشهاد بها لأن القرآن بالفعل كما توجه بالخطاب للإنسان بشكل عام توجه أيضا بالخطاب للرجال وللنساء وخصهم بنفس الأوصاف المتعلقة بالعبادة.

(3) سورة البقرة، الآية 253.

(4) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 88.

وبهذا يكون ابن العربـــي قد سوى في أمر الإنسان الكامل بين الرجل والمرأة، لأن الأمـــر يتعلق بمن يتولاه بعلمه وبرحمته. فأما رحمته فقد وسعت كل شيء وأما علمه فقد خلق في الإنسان الاستعداد لبلوغه إن اجتهد دون أن يخص بذلك الرجل دون المـــرأة ولا العكس. وحتى الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «لـــن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة»[1] قال عنه ابن العربـــي أنه يتعلق بتولية الناس ونحـــن نـــتحدث عن تولية الله، فالله يتولى الرجل والمرأة بعلمه[2]، أما مسألة تولية الناس فأمر آخر له موضعه وله الحكمة المتعلقة به.

وهـــناك من الدارسين من ذهب إلى أن هذا النص لا يعضده نص في القرآن يحـــرم تولـــية المـــرأة شؤون الحكم، بل تحدث القرآن عن بلقيس الملكة دون أن يـــستهجن حكمهـــا ووصف إسلامها، كما ذهب ابن العربـــي، إسلاما يصحبه تفقـــه؛ لأنهـــا قالـــت كما جاء في القرآن الكريم: ﴿... رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْـــلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[3] فالمعية هنا دليل على أنها انقادت "لله رب العالمين" لا "للسيلمان"[4]. وهو ما فُهم منه أيضا أن «بلقيس ظلت موضوعية وواعية لشروطها وموقعها كسيدة قومها أمام سليمان»[5]. ومن الأمور ذات الصلة بالفـــروع (الفقه) فيما يخص المراة والمترتبة على القول بإمكانية بلوغها الكمال تميز ابن العربـــي مع قلة من العلماء بالقول بجواز إمامة المرأة على الإطلاق للنساء كما للرجال، حيث أحصى المواقف المتباينة من هذه المسألة وحدد موقفه منها بوضوح وخـــصص لذلك فصلا في الفتوحات المكية سماه: "فصل، بل وصل في إمامة المرأة" قـــال فيه: «فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال وبالنساء، وبه أقـــول، ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها على النساء دون الـــرجال. الاعتبار في ذلك، شهد رسول الله ﷺ لبعض النساء بالكمال، كما

---

(1) النـــسائي: المجتبـــى من السنن، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم، ج8، ص. 227. ورواه كـــذلك ابـــن حبان، وأحمد والترمذي والبخاري. مع استبدال أحيانا كلمة أمرهم بـــ: "تملكهم" و"أسندو".

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 89.

(3) سورة النمل، الآية 44.

(4) ابن عربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. 157.

(5) سعاد الحكيم: المرأة ولية وأنثى.. قراءة في نص ابن العربـــي.

شـــهد لبعض الرجال، وإن كانوا أكثر من النساء في الكمال، وهو النبوة، والنبوة إمامـــة، فصحت إمامة المرأة والأصل إجازة إمامتها، فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع...»[1] فالقول بكمال المرأة إذن انجر عنه القول بجـــواز إمامتها للرجال وللنساء، خاصة وأنه حسب ابن العربـــي لا وجود لدليل نصي صريح يمنع ذلك.

لم يكـــتف ابن العربـــي بذكر إمكانية بلوغ المرأة درجة الإنسان الكامل، بل فصل في المسألة ووضح بأنها مثل الرجل لها أن تبلغ أقصى درجات التصوف وهي درجـــة القطـــب الغوث، حيث قال عن اشتراك تساوي المرأة والرجل في إمكانية بلوغ كل مرتاب التصوف: «... وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال، ويشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية»[2] وحينها ينطبق عليها ما ينطبق على القطب من الرجال من وصف فتكون «مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق، عليه [ها] مدار العالم، له [ها] رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق...»[3] لكن عندما يعطي ابـــن العربـــــي للمـــرأة إمكانية بلوغ الكمال وبلوغ درجة القطبية وهي أقصى درجـــات التـــصوف الممكنة، فإنه يعطيها إمكانية وأهلية تملك الكون وخلافة الله بأسمائـــه وصـــفاته ونيابة الرسول ﷺ في أمته، ونيابة آدم وحيازة الحقيقة المحمدية؛ ذلك لأن للإنسان الكامل رمز، ومفهوم حسي، ونموذج معنوي، أمّا الرمز فهو آدم علـــيه الـــسلام، وأمّـــا المفهوم الحسي فهو محمد ﷺ، وأمّا النموذج المعنوي فهو: الحقـــيقة المحمديـــة[4] ولأن كـــل هذه المهام مناطة بالإنسان الكامل في فكر ابن

---

(1) ف. م.، دار صـــادر، ج1، ص. 447. ويـــشير الأستاذ محمود غراب جامع نصوص ابن العربـــي في مختارات بحسب الموضوعات الفقهية والعقدية وغيرها، إلى أن الذين منعوا إمامـــة المرأة منهم ابن حزم، ومن الذين أجازوا لإمامتها على الإطلاق مثل ابن العربـــي: "الإمام أبو ثور"، و"المزني" من الشافعية، ومن الحنابلة من أجاز إمامتها في صلاة التراويح ولكن تقف خلف الرجال ابن قدامة وأجاز ذلك الطبري أيضا...

– محمـــود محمود الغراب: الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربـــي، جمع وتأليف، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1401هـ/1981م، ص. 238.

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 89.

(3) ابن العربـــي: كتاب المنـــزل القطب، ص. 2.

(4) طلعـــت مـــراد بدر: ابن عربـــي الفيلسوف المفترى عليه، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن جامعة الكويت، عدد24، المجلد السادس، خريف1986، ص. 26.

العربـــي، فهـي بهذا مسؤولة وملكة لكن بتكليف إلهي. ومسؤوليتها هنا أكبر وأعظم بكثير من مسؤولية قد يكلفها بها البشر، وملكها في النوع الأول أعظم من أن يقـاس بالملـك الذي يمكن أن تتولاه في أمور الدنيا. فلها إذن أهلية تملك دولة الأرواح لا دولـة الأجسـاد، ودولـة لا حد جغرافي لها لأنها موصولة بأسماء الله وصـفاته. وهـنا يكون لها من الرجولة ما يعكس فعاليتها لا مجرد انفعالها لأنه في الفكر الأكبري: «كمال الرجولية فيما ذكرناه -[أي في الفاعلية والتأثير] - سواء كـان ذكـرا أو أنثى»[1]. وبهذا نكون في فلسفة ابن العربـي كلنا إناث إذا كنا منفعلين، وكلنا رجال إذا كنا فعالين ومؤثرين.

فـيما يمكنـنا أن نسميه مطابقة فكر ابن العربـي لواقعه في مجال المرأة وعلاقتها بالتجـربة الكـشفية، نستطيع سرد الكثير من الأسماء لنساء اعترف ابن العربـي لهن بالكمـال مبتدئا بما نص عليه الحديث النبوي الشريف وهو الحديث نفسه الذي يستند ابـن العربـي عليه في اجتماع النساء والرجال في درجة الكمال، ونص الحديث الذي اعـتمده الشيخ الأكبر يقول: «كمل من الرجال كثيرون ومن النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون»[2] وفي موضع آخر من الفتوحات المكية[3] يتحدث ابن العربـي عـن العلم الإلهي الخاص الذي حازته من زوجات النبـي ﷺ حفصة وعائشة رضي الله عـنهما، وهو علم وتصرف في العالم لم ينله، حسب ابن العربـي أحد غيرهما من كافة الخلق مما ينم عن بلوغ درجة من الكمال تفردتا به.

---

(1) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 588.

(2) ف. م.، دار صـادر، ج3، ص. 88. نص الحديث هذا هو الوارد في الصحاح بمعناه، لكن يختلف. من حيث اللفظ، وينقصه تفضيل عائشة على كل النساء، حيث يقول الرسول ﷺ: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائـشة علـى النـساء كفـضل الثـريد على سائر الطعام»/- البخاري: الجامع الصحيح المختصر، ج3، ص. 1252 ورواه الترمذي في سننه في باب ما جاء في فضل الثريد، ج4، ص. 275.

وفـي حديث آخر عن علي بن أبـي طالب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «خير نسائها مـريم بـنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد»/- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، باب فضائل خديجة أم المؤمنين، رضي الله عنها، ج4، ص. 1886.

(3) ف. م.، عثمان يحي، ج3، ص. ص. 150 - 151.

بالإضـــافة إلى هـــذه النماذج من النساء الكاملات يعترف ابن العربـــي للمرأة الصوفية عليه بالمشيخة بل بالأمومة المعنوية أو الروحية في مجال التصوف كما هو الشأن مع: "فاطمة بنت أبـــي المثنى" ذكرها ابن العربـــي في أكثر من كـــتاب له، وسرد قصته معها في "الفتوحات" وفي: "رسالة روح القدس" ومما قاله عنها أنها «كانت والهة في الله تعالى، من رآها يقول: حمقاء، فتقول: الأحمق مـــن لا يعـــرف ربه»[1] وهذا ما يجسد ما ذكر من قبل عن الحب الإلهي وعن حب الحب.

اللافـــت للنظـــر في قصة ابن العربـــي مع هذه العجوز التي لقيها بإشبيلية في الـــسنوات الأخـــيرة مـــن حياته بالمغرب الإسلامي، وهي طاعنة في السن بلغت التـــسعينيات من عمرها، أنه خدمها لسنوات وكان يناديها بأماه، وتدعوه بولدي، ولم يعـــرف عن ابن العربـــي، حسب الدارسة[2] المتخصصة والولوعة بالدراسات الأكـــبرية، أن صرف مثل هذا الوقت في خدمة أحد غيرها. ولم يكن ابن العربـــي وحده قد تطوع لخدمتها، بل يوجد غيره وهو ما ندركه من قوله أنها كانت تؤثره على كل من يخدمها. ولا شك في أن تهافت الرجال على خدمتها يعكس ما بلغته هذه المرأة من مكانة في التصوف وفي الورع والزهد، لأن مع هذه المكانة يروي ابن العربـــي أنها كانت تقتات من الفضلات، ولم يكن لها بيتا يأويها حتى بنى لها ابن العربـــي كوخا بقت فيه إلى أن وافاها أجلها. يقول ابن العربـــي عن لقائه بهذه العجوز وعن ملامحها التي لا تعكس سنها وعن حظها من القرآن: «وكذلك لقيت فاطمة بنت أبـــي المثنى باشبيلية، أدركتها في عشر التسعين قد أسنت لا تأكل إلا ما يطرح الناس على أبوابهم من الأطعمة، قليلة الأكل جدا. كنت إذا قعدت معها أســـتحي أن أنظـــر إلى وجههـــا من عظيم تورد وجنتيها ونعمتها وهي في عشر التسعين سنة. كانت سورتها من القرآن الفاتحة. قالت لي أعطيت الفاتحة أصرفها في كـــل أمـــر شـــئت، بنيت لها بيتا من قصب تسكنه.»[3] ولها من تصرفها بالفاتحة كرامات يورد بعضها ابن العربـــي في الفتوحات.

---

(1) ابن العربـــي: رسالة روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق عزة حصرية، ص. 126.

(2) سعاد الحكيم: المرأة ولية وأنثى.. قراءة في نص ابن العربـــي.

(3) ابن العربـــي، المصدر السابق، ص. 126.

ويروي ابن العربي سبب تفضيلها إياه على كل من كان يدخل عليها أنه كان إذا حضر عندها حضر بكليته مفرغ الهمة، كله آذان صاغية، لا يشغله عما هو خارج حضرتها أي شاغل، ويصف ابن العربي هذا الإعجاب المتبادل بقوله: «كان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من يخدمها من أمثالي وتقول: ما رأيت مثل فلان إذا دخل علي دخل بكله لا يترك منه خارجا عني شيئا.»[1] بمعنى أن حضوره معها كان روحا وجسدا، قلبا وقالبا.

ومن الأفكار التي تميز بالفعل هذه المرأة هو تعجبها الغريب ممن يدعي حب الله ويبكي تضرعا له، ففي رأي هذه العجوز الزاهدة لات يجتمع الحب والبكاء، فالحب مقرون بالفرح والبهجة والسعادة بما نحب وبما نلقى لدى من نحب، بينما البكاء مقرون بالحزن والندم وعدم الوصول إلى البهجة التامة ونيل السعادة المطلقة، وهي السعادة التي لا يبقى معها غم ولا حزن ولا بكاء، فكلها فرح لأنها حب نتج عن معرفة، ومعرفة نتجت عن حب. يقول ابن العربي واصفا هذا الموقف المتميز لفاطمة بنت المثنى، أمه الروحية: «عجبت لمن يقول أنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين لا يغيب عنه طرفة عين، فهؤلاء البكاؤون كيف يدعون محبته ويبكون؟ أما يستحون؟! إذا كان قربه مضاعفا من قرب المتقربين إليه والمحب أعظم الناس قربة إليه فهو مشهوده، فعلى من يبكي؟ إن هذه لأعجوبة.»[2] فالمحبة إذن في نظر الصوفية العجوز لا تقترن بالبكاء، وهذا بمثابة نقد لمن تميز في الصوفية بالبكاء، وقد سبق ذكر أحدهم من قبل في هذا البحث، ولا يقبل تبرير كثرة البكاء ولا يؤخذ على أنه رتبة عالية في التصوف، لأنه كما سبق وأن رأينا مع ابن العربي أعلى المقامات الحب وهو يستغرق كل المقامات الأخرى، لكونه مرتبط بالإحسان ودرجة الإحسان لن ينالها الإنسان إذا لم يتقرب من الله والقربة منه شرطها المحبة المتبادلة.

ولما عرضت فاطمة بنت أبي المثنى فكرتها هذه عن الحب ورفضها لفكرة البكاء مع المحبة على ابن العربي وطلبت منه رأيه فيما قالته، جاءت إجابة ابن

(1) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 347.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص. 347.

العربـــي بالتسليم بما قالته، وبإقرار في الآن نفسه لعلاقة الأمومة والبنوة الروحية والرمـــزية بينهما، حيث قال ابن العربـــي: «ثم تقول لي: يا ولدي ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: يا أمي القول قولك.»[1] وبهذا التسليم وبإعجابه بالمرأة يكون ابن العربـــي قد صرح بالتتلمذ على امرأة أرته معنى الحب الإلهي، وأخبرته بفرحها بهذا الحـــب وبغـــيرة محبوبها عليها وببهجتها باختياره لها من بين أبناء جنسها، وبالبلاء الـــذي يـــصيبها إذا مانشغلت عنه فيما انشغلت فيه. وقد أكد ابن العربـــي لفظا علاقة الأمومة التي تربط بهذه العجوز التي كانت إذا زارتها أمه الحقيقية بشرتها بان العربـــي وتوصيها وصية غريبة لها دلالتها الرمزية، وعن إقرارها بأمومتها له وعن هذه الوصية الغريبة يقول ابن العربـــي: «كانت تقول لي: أنا أمك الإلهية و"نور" أمـــك الترابية، وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: يا "نور" هذا ولدي وهو أبـــوك، فـــبريه ولا تعقيه»[2] يلاحظ على علاقة ابن العربـــي بهذه العجوز أنها لم تكتف بأن جردت والدته من أمومتها، بل حولتها إلى بنت له وهو أبوها، وعوض أن تأمره بأن يكون بارا بوالدته ولا يعقها، أمرت والدته بذلك. والمقصود من كل هـــذا هـــو علـــم العجوز بأن ابن العربـــي بار بوالدته وعلى تربية صوفية تؤهله للمقامات العليا وتتنبأ له بالولاية والقطبية مما يجعله أبا لكل البشرية والكل يجب له طاعته وعدم معاداته، فمن هذا الباب يصبح ابن العربـــي أبا لأمه.

ومـــن النـــساء اللائي شهد لهن ابن العربـــي بالتفوق في التصوف حتى على الـــرجال امرأة أندلسية أيضا تدعى: "شمس أم الفقراء"، مما قاله عنها: «ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة... اختبرتها مرارا في باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضا، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتـــصور.»[3] فالملاحظ على الأمثلة والنماذج من النساء الصوفيات والعالمات تفرد كـــل نموذج بما يتفوق فيه على الرجال، وتميزه في الآن نفسه بخصوصية يستقل بها عـــن غيره سواء من النساء أو من الرجال. وقد رأينا من قبل أنه روى الحديث عن

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص. 347.

(3) ابن عربـــي: رسالة روح القدس، ص. 126.

امــرأة أجازت له ذلك وهي أخت صهره وأستاذه "ابن أبــي الرجا الأصفهاني"، وعنها وعن هذه الإجازة قال ابن العربــي: «لما نــزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتــسعين ألفيت بها... عصابة من الأكابر... والصلحاء بين رجال ونساء، و لم أر فــيهم مــثل الشيخ... أبــي شجاع زاهر بن رستم... الأصفهاني، وأخته المسنة العالمــة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم... بل فخر الرجال والعلماء، فبعثت إليها لأسمع عليها، وذلك لعلو روايتها، فقالت فني الأمل، واقترب الأجل، وشغلني عمــا تطلبه مني من الرواية الحث على العمل، وكأني بالموت قد هجم... فأذنت لأخــيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازة عنها في جميع روايتها فكتبت.»[1] ثم أفرغ ابن العربــي كل هذا الود والاحترام للشيخ وأخته في "النظام" حبا وشعرا وتصوفا رمــزيا، رد به كل جميل لوالد محبوبته ولعمتها. ولكن كان فضل الثلاثة عليه أكبر وأعظم لشهوده الحق في المرأة التي أحبها حبا إلهيا تجلى له فيها.

وإذا تكلمــنا عمن أعجب بهن وبعلمهن من النساء فإن هناك من النساء من تــتلمذن علــى ابن العربــي أو انتسبن إلى سلسلته العرفانية حتى ألبسهن الخرقة الــصوفية، فلقــد ذكرت محققة كتاب ابن العربــي الموسوم بــ: "نسب الخرقة" منــبهة في ذلــك على ما احتواه ديوانه من أشعار خص بها من ألبسهن الخرقة من النــساء، وممــا توصــلت إليه أن الشيخ الأكبر ألبس الخرقة خمس عشر امرأة من مريداته، و لم يلبسها إلا لاثنين من الرجال فقط[2]، ومما ورد في ديوانه الشعري من قــصائد عمــن ألبسهن الخرقة من حرائر وجواري نذكر قوله عن مريدة له اسمها فاطمة[3]:

ثــواب التقى والهدى ألبسته فاطمة ... ومــا أرى للــباس الخير من عوض

ألبــستها خــرقة علــياء جامعــة ... تــزيل عــن قلبها ما فيه من مرض

وأخرى جارية وصفها بأنها بلغت الكمال فألبسها الخرقة وقال فيها[4]:

---

(1) ابن العربــي: ترجمان الأشواق، ص. 8.

(2) ابن العربــي: كتاب نسب الخرقة، تحقيق وترجمة إلى الفرنسية، كلود أداس، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء للنشر، مراكش، المغرب، 1420هــ/2000م، مقدمة المحققة، ص. 11.

(3) ابن عربــي: ديوان ابن عربــي، ص. 53.

(4) المصدر نفسه، ص. 55.

لبست جارية من يدنا خرقة نالت بها عين الكمال

خرقة دينية علوية ألحقتها بمقامات الرجال

وكذاك الله قد ألبسها ثوب عز وقبول وجمال

المرأة إذن إنسان واختلافها عن الرجل عرضي، تتساوى معه في إمكانية بلوغ الكمال وتفوقه في أنها محل الانفعال وهو ما جعلها رمزا لأنوثة تسري في كل مبدع وجعل منها رجلا في حالة الفاعل لا المنفعل، وباجتماع الأمرين تكون حقيقة الإنسان الجامعة. وقد رأينا مع ابن العربي أنه في المرأة أفضل وأتم وأكمل شهود للحق. وهو الشهود الذي لا يتم إلا إذا صفت المرآة وانجلت وأعطى الخيال سلطة وحرية السفر في جمالها لبلوغ الجمال الإلهي أو إدراك الجمال الإلهي متجليا فيها، وهي التي تسكن الروح إليها وتطلق للخيال عنانه في الصعود بالمحسوس إلى عالم المعاني المجردة والنزول بالمجردات في قوالب حسية يستأنس بها الإنسان ويطمئن إليها. وهذا وجه من أوجه رمزية الخيال ومنزلته في فلسفة ابن العربي الصوفية.

# الفصل الخامس

# فلسفة "الخيال" عند ابن العربي

أولا - أهمية الخيال الوجودية والمعرفية

ثانيا - الخيال بين التعدد والوحدة

1 - التعدد في الخيال وفي عوالمه

2 - وحدة الخيال في مفهوم" البرزخ"

ثالثا - الخيال والمرآة

رابعا - متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال

للخيال في فلسفة ابن العربي الصوفية أهمية خاصة إلى درجة يمكننا القول فيها بأن ابن العربي فيلسوف الخيال بلا منازع، وكل المؤشرات الدالة على ذلك جلية للمتصفح مؤلفات ابن العربي ولو بنظرة سريعة، حتى إن كثيرا من الدارسين خصوا موضوع الخيال عند الشيخ الأكبر بالدراسات المستفيضة وبالمقالات العديدة، ومنها من ذاع صيته وأصبح لا غنى لدارس تصوف ابن العربي عنه ككتاب: "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" لهنري كوربان" (1903 – 1978) نشره سنة 1958 ومنها كتاب محمود قاسم: "الخيال في مذهب ابن عربي" نشره سنة 1969، وغيرهما من مؤلفات غربية وعربية.

يتبوأ موضوع الخيال في فلسفة ابن العربي هذه الأهمية لكونه أداة معرفية وموضوعا للمعرفة. وحضوره في الفكر الأكبري يماثل حضور فكرة وحدة الوجود، إذ لا تخلو قضية وجودية أو معرفية أو قيمية بشقيها الأخلاقي والجمالي، نظرية كانت أو عملية أوجامعة بينهما، من مسحة الخيال ومن صلة ربط بينها وبين الألوهية.

ويتواجد الخيال في فلسفة ابن العربي من الكينونة الإلهية قبل أن يخلق الكون إلى الصورة في المرآة إلى ظلال الأشياء التي تقابلها أضواء فتدركها أبصار قد ترى بعين الخيال، وقد تكون رؤى المنام، وقد تكون لا شيء؛ لأن الخيال له الوجود كما له العدم. هو أداة معرفية من جهة وله وجوده المعقول في ذاته، من جهة أخرى، ولهذه الثنائية الوجودية والمعرفية للخيال أخذ الرمز في فلسفة ابن العربي البعدين المعرفي والوجودي، فمن رمزية الحرف إلى رمزية المعنى المراد ستره عن العامة وترك مجال إدراكه للخاصة بالتأويل، وهو مثال عن الناحية المعرفية في الرمز والخيال إلى علاقته بالله وبإيجاد الموجودات، وبحركة الأفلاك والكواكب، بل وفي علاقته بالكون كله من خلال فعل التخيل وإدراك معاني الخيال، وهو مثال البعد الوجودي للرمز والخيال أيضا. لهذا خَلُص أحد الدارسين إلى القول بأن ابن

العربـــي: «يـشطح في نفـسه ويحاكـي الخيال برموزه ويصبح الرمز في نصه أنطولوجيا، وليس ابستمولوجيا فقط»[1]

مـن هـذا المنطلق نتساءل عن ماهية الخيال وعن علاقته بالرمزية والتأويل؟ وخلال ذلك ندرك أهميته في فلسفته، كما نبحث عن علاقته بفكرة ورمزية المرآة.

## أولا – أهمية الخيال الوجودية والمعرفية

يحـتل الخـيال مكانـة مركـزية في فلسفة ابن العربـي الصوفية على كل المـستويات: الوجـودية الغيبـية والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال، ومعرفية[2] بحيث يشكل موضوعا معرفيا ووجوديا يجب أن يدرك ويعرف وبمعرفته يعـرف الله، كمـا أنه أداة معرفية هامة توجد في الإنسان كما توجد كل حقائق العالم مختصرة فيه. هذا التواجد في كل شيء دفع إلى الاعتقاد بأن الكون كله خيال وبأن الإنسان خيال أيضا، ويجمل ابن العربـي أهمية الخيال في ما قاله نظما[3]:

إن خـيال الكـون أوسع حضرة ... من العقل والإحساس بالبذل والفضل

لـه حضرة الأشكال في الشكل فاعتبر ... تـراه يـرد الكل في قبضة الشكل

فـإن قلـت كـل فهو جزء معين ... وإن قلـت جـزء قام للكل بالكل

فمـا ثم مـثل غـيره مـتحقق ... بمـوجده فهـو الممـثل للمـثل

فعلمـي بـه أحلـى إذا ما طعمته ... وأشـهى إلى أذواقنا من جني النحل

---

(1) أدهـم سـامي: مابعـد الحداثة (انفجار عقل أواخر القرن،) النص: الفسحة المضيئة. دار الكتاب، بيروت، لبنان 1994م، ص. 45.

(2) لقـد سبق لي أن درست موضوع الخيال في نظرية المعرفة الأكبرية، وبحثت بإسهاب في مفهـومه وفي دوره في المعرفة عند ابن العربـي كما درست علاقته بالعقل وبقوى النفس المختلفة. ولمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربـي، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، 2001م، ص. ص. 81 – 186.

(3) محمـود محمود الغراب: الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربـي، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1410هـ/1990م، ص. 28.

ما يفهم من هذه الأبيات الشعرية ومن نصوص أخرى لابن العربي أن الخيال له وجوده المستقل عن الإنسان، بمعنى أنه إذا كان أداة معرفية في الإنسان تستفيد من الحس وقد تفيده بالتأثير فيه، كما تفيد العقل في بناء الأقيسة المنطقية ومختلف الاستدلالات والبراهين، باعتماد العقل على الفكر وعلى ما خزن في الحافظة من صور محسوسة أو ما بخزانة الخيال من صور قابلة للاستحضار أو صور مبدعة، فهو برزخ بين المحسوس والمعقول، بين المتوهم والحقيقي، بين ثلاثية الأبعاد الزمنية: الماضي والحاضر والمستقبل، يتخلل كل احتمالات الثنائية بينها، كوجوده برزخا بين الحاضر والماضي وبين الحاضر والمستقبل أو بين الماضي والمستقبل وغير ذلك من الممكنات، وصولا إلى تجاوز الكل أو الجمع بينهم، لأن من خصائصه أنه موجود ومعدوم. وقبل أن يكون أداة معرفية لها ما ذكرناه فإنه ذو وجود مستقل سابق عن وجود الإنسان ومرافق له، كان محلا للموجودات في حال عدمها، وعندما نقول محلا فإنه يحوز رمز الأنوثة مما يعطيه القدرة على الخلق والإبداع، وعند خروج تلك الأعيان الثابته إلى وجود في عالم التمثل والتجسد، فذاك هو عالم الخيال أيضا لأن له "رد الكل في قبضة الشكل"، وإن كان لموجود ما ماهية اللطافة بعيد عن الجسمانية، فإن للخيال إمكانية تمثله في قالب حسي بالرغم من لطافته، كما تمثل الرسول ﷺ العلم لبنا، وكما تمثل جبريل في صورة صحابي جميل الخلقة، وحتى في مجال العقائد ترك ابن العربي مجال التمثل للألوهية مفتوحا بجمعه بين التنزيه والتشبيه، من خلال استناده إلى قول النبي ﷺ عندما عرف الإحسان قائلا: «أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...»[1] ومعنى هذا الحديث في نظر ابن العربي يتمثل فيما للخيال هنا من الدور الأكبر في تمثل الإله مقابل دور العقل في التنزيه التام، ويعتمد خيال المرء على ما بالحروف وبالكلمات من معاني تدل على حياتها، وهنا يكون لحرف الكاف المخصص للتشبيه ولكلمة أو الأداة "كأن" قيمتها العظمى، فهي سلطان الخيال

(1) ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1390هـ/1970م، كتاب الزكاة، ج4، ص. 5. وورد أيضا في صحيح ابن حبان، باب ذكر الأخبار عن وصف الإسلام، ج1، ص. 391. وفي غيرهما من الصحاح.

وسلطان البرزخيات، أي كل ما يمكن للمرء أن يتخيله. وفي هذا قال بن العربي شعرا[1]:

لولا الخيال كلنا اليوم في عدم ولا انقضى غرض فينا ولا وطر

كأن سلطانها إن كنت تعقلها الشرع جاء به والعقل والنظر

من الحروف لها كاف الصفات فما تنفك عن صور إلا أتت سور

إن الخيال هو القدرة الإلهية والوجود الذي ساعد ابن العربي على بناء فلسفة تبحث عن الكمال في كل شيء، لجمعه بين المضادات، فالخيال هو الذي ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويعلو بالمحسوسات فيجردها من كثيفها، يصغِّر الكل ويستحضره في جزء متناه في الصغر، ويكبر الجزء حتى يرقى به إلى المطلق. ولهذا كله كان الخيال في نظر ابن العربي هو التمثل واللاتمثل، هو الوجود وهو العدم، ومن حاز قدرة الخيال أداة معرفية وأدركه مجالا معرفيا له صلة بالألوهية فقد بلغ الكمال وذاق علما أحلى من مذاق العسل، وهنا تمثيل آخر ونشاط آخر للخيال الأكبري بأن تمثل الخيال علما له ذوق أحلى من ذوق ما يخرج من بطون النحل ووصفه الله بأن فيه شفاء للناس.

وانطلاقا من النظر إلى الخيال كموجود خارج عن الإنسان ثم كقوة معرفية في الإنسان، يصبح هو العارف وهو المعرفة، وانطلاقا من كل ما يعطيه ابن العربي من خصائص يصبح الخيال عنده أهلا لأن يكون الأحق باسم الإنسان الكامل، الذي يدرك حقيقة الصلة بين الحق والخلق، فيدرك ما في الخلق من صفات إلهية وما في الحق من صفات الخلق، وذلك كله بحكم إدراكه لذاته ومعرفته لها، لأنه "من عرف نفسه عرف ربه". ولقد ضمّن ابن العربي هذا المعنى في الأبيات المذكورة آنفا والتي جاءت في الفتوحات المكية مسبوقة ببيتين شعريين يجملان بوصلهما بما ذكر من أبيات هذه المعاني وغيرها، يقول ابن العربي[2]:

---

(1) ابن العربي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ج4، ص. 406.

(2) ابن العربي: الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، لبنان، د ت، ج3، ص. 290.

ففـــي الحق عين الخلق إن كنت ذا عين

وفـــي الخلـــق عين الحق إن كنت ذا عقل

فـــإن كـــنت ذا عين وعقل معا فما ترى

غيـــر شـــيء واحـــد فـــيه بالفعـــل

فـــإن خـــيال الكـــون أوسع حضرة من

العقـــل والإحـــساس بالـــبذل والفـــضل

في تعلـــيقه علـــى الأبيات السابقة يحدد ابن العربـــي علاقة الإنسان الكامل بالحـــق ومن ثم علاقة الخيال بالحق بعد أن يبرهن على أن الخيال هو الأحق باسم الإنسان الكامل فيقول بأن لله «الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه تعالى، وللخيال الإيجـــاد على الإطلاق ما عدا نفسه، فالخيال موجد لله[1] – عز وجل – في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل... وإذا ثبت إلحاق الخـــيال في قـــوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما ثم على الصورة الحقية مثله، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم، ما عدا نفسه، والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة.»[2] فالإنسان بالخيال إذن بلغ الكمـــال مـــن حيث أصبح مرآة يرى فيها الحق ويرى فيها الخلق قبل أن يوجد، فحـــوّله مـــن الإمكان إلى الوجوب وأحدث بذلك خلقا خياليا يماثل الخلق الإلهي حقيقة، ولن تتأتى لصاحب الخيال هذه الإمكانية في الخلق إذا لم يكن كما جاء في الأبـــيات الشعرية صاحب عين أي صاحب علم الكشف، العلم الذي يعطي عين الحقـــيقة، وعـــين الحقيقة هنا أن يرى المكاشف له صاحب الخيال الخلاق صفات الخلـــق في الحق، وهو المعبر عنه شعرا في الشطر الأول من البيت الأول: "ففي الحق عـــين الخلق إن كنت ذا عين". كما يجب أن يكون أيضا صاحب علم نظر يعتمد

---

(1) يقـــف هنـــري كوربان عند هذه الفكرة وقفة خاصة لما تعطيه من معنى خلق الإنسان لربه، فيعتبرها من أفكار نادرة حول أصل الإله، لمزيد من التفصيل في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى:

- Henry Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976, pp. 167-170

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 290.

العقل والخيال في الاستدلال على الله وصفاته من خلال مخلوقاته، وهو المعبر عنه في الشطر الثاني بقوله: "وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عقل".

وإذا حصل مثل هذا الإدراك عن طريق العقل ثم الكشف باستعمال الخيال في المنهجين يحدث توحيد يغلب عليه الخيال سماه ابن العربي: "توحيد الإلحاق" وهو الذي عمل على توضيح معناه أكثر فقال: «... فتوحيد الإلحاق توحيد الخيال مع كونه مثل الموجودات الحادثة إلا أن له هذا الاختصاص الإلهي الذي أعطته حقيقته فما قبل شيء من المحدثات صورة الحق سوى الخيال، فإذا تحققت ماقلناه علمت أنه في غاية الوصلة وهذا يسمى توحيد الوصلة والاتصال والوصل كيف شئت قل!»[1] ومن يصل إلى هذه الدرجة من الاتصال عن طريق الخيال الذي مهمته الوصل كما أن مهمته الفصل. وإن كان في هذا المقام واصلا وليس فاصلا يحصل على درجة من التوحيد فيرى في ذاته الحق وما أوجد ويحصل بذلك على قدرة الإيجاد في عالم المثال وحينها يشعر بأن ذاته هي ذات الحق لما له من قدرة خيالية على الخلق ولن يقدر حينها على الفصل لأن ذلك مقام الوصل، لهذا قال ابن العربي واصفا الواصل المتصل صاحب مقام الاتصال: «فلم يفرق في هذا التوحيد بين المثلين إلا بكونهما مثلين لا غير فهما كما قال[2] القائل»[3]: [البحر الكامل]

رق الزجاج ورقت الخمر ... فتشاكلا فتشابه[4] الأمر

فكأنما خمر ولا قدح ... وكأنما قدح ولا خمر

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص. 290.

(2) لم يذكر ابن العربي قائل البيتين وهو الصاحب بن عباد (ت سنة 385هـ/995م) الوزير الشاعر العالم، المشهور بكافي الكفاة، عرف عنه حبه للعلوم الشرعية وكرهه للعلوم العقلية، خاصة الفلسفة وعلم الكلام.
- ابن كثير (إسماعيل أبو الفداء): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان. د. ت، ج11، ص. 314.

(3) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 290.

(4) في مصادر أدبية نقرأ: رقت الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
- الحموي، الأزراري (تقي الدين أبو بكر): خزانة الأدب، تحقيق عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ج1، ص. 355.
- القزويني (جلال الدين): الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط4، 1998، ص. 228.

قبل أن نستطرد في الحديث عن حيازة الخيال على صفة الكمال يجدر بنا الإشارة انطلاقا من هذا النص الأكبري الذي تحدث فيه عن إيجاد الخيال لله، ومن ثم لكل شيء في العالم إلى ما يماثل هذه الفكرة من ثنائية الذات والموضوع التي طرحتها الفلسفة الألمانية الحديثة، ثم تبنتها الظواهرية وطورها فيما بعد الوجوديون خاصة "هيدغر" بفكرة "الآنية" و"الكينونة" وأن الآنية «بوصفها موجودة، والآنية بوصفها أساسا متعاليا في تكوين العالم ليستا شيئين مختلفين، بل إنهما شيئا واحدا بعينه.»[1] ولمثل هذه المقاربات بين أفكار صوفية أكبرية والفلسفة الوجودية ظهرت كثير من الدراسات لدى باحثين من العرب ومن الغرب تقارن بين ابن العربي وفلاسفة وجوديين.

وفي فلسفة ابن العربي الصوفية ومن خلال النص السابق نلاحظ أن الخيال قد حاز الكمال لصلته بمصدره: الله، وهي الصلة التي صاغت أهم مبررات القول بوحدة الوجود المتهم بها ابن العربي انطلاقا من فكرة: "توحيد الإلحاق" كما بررها في مواضع أخرى بالفناء وبأن قول القائل "أنا من أهوى ومن أهوى" هو قول صاحب ضمير "أنا" بإنية وهوية الشاعر الصوفي لا إنية الله أو هويته[2].

ثم إن التنوع في مهام الخيال والأشكال المختلفة التي يتمثلها عند ابن العربي خاصة من حيث جمعه بين الوجود والعدم، الوجود والمعرفة، هو الكون بأكمله، هو الإنسان، هو الخط الفاصل بين الظل والشمس، هو الصورة المرئية في المنام، هو الأكذوبة التي نوهم بها الطير أن بالمزرعة إنسان فلا تقترب من الزرع. كل هذا يصعب من الحديث عن مفهوم دقيق للخيال لأن أي ضبط له يخرج بصاحبه عن دور الخيال أو عن حقيقته، هذه الحقيقة الغير موجودة أصلا في ذاته؛ لأنه كما

(1) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1988، ص. 43.

(2) يقول ابن العربي في رفض الاتحاد وتبرير قول الحلاج بأن: «الاتحاد محال أصلا وأن المعنى الحاصل عندك من الذي تريد الاتحاد به هو الذي يقول أنا فليس باتحاد إذن، فإنه الناطق منك لا أنت فإذا قلت "أنا" فإنك لا تخلو أن تقول "أنا" بأنانيتك أو بأنانيته. فإن قلتها بأنانيتك فأنت لا هو وإن قلت بأنانيته فما قلت فهو القائل"أنا" بأنانيته فلا اتحاد البتة...فإن عرف "الهو" فقوله على الصحو غير جائز.»

- ابن العربي: كتاب الياء، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ص. 5.

يقول ابن العربـــي: «الخيال لا حقيقة له في نفسه، لأنه ليس بعالم مستقل»[1] إنه يعـــبر عـــن جوهـــر فلسفة ابن العربـــي الواصلة بين الظاهر والباطن، بين الكلي والجزئي، المفرقة للمرأة عن الرجل، والجامعة بينهما في إنسان، كامل خليفة لله.

إنه وبالنظر إلى القول بأن الكون خيال وأن الإنسان خيال، ثم النـــزول به إلى القول بأنه البرزخ الذي هو كالخط الفاصل والواصل بين شيئين لا تدركه العين ولا الـــوهم فصلهما ولا كيفية وصلهما. باختصار شديد: الخيال الإنسان أو الأداة التي يملكهـــا الإنسان ويحسن التصرف بها هي التي من شأنها إعطاء الصفات الجامعة بين اللاهـــوت والناســـوت، فالخيال هو المؤله للإنسان، هو الجانب المبدع فيه، يرتبط بـــالحس ويـــؤدي دوره كما يرتبط بالعقل ويؤدي دوره أيضا، ويرتبط بالكشف وبالقلـــب ويـــؤدي دوره أيـــضا، وهو القادر على الجمع والتنسيق بين كل هذه الأدوات المعـــرفية، وبجمعه يبلغ الإنسان درجة الألوهية المعبر عنها بالكمال وهناك يصبح قادرا على الخلق والإبداع وعلى التحول في فضاءات المطلق كما يشاء وعلى العـــودة إلى التمثل الحسي البسيط بكل إرادة حرة، كالطير الذي يغادر عشه وينعم بـــالطيران الحر في الفضاء ثم يعود متى شاء سعيدا لما حققه من كمال طار لأجله. وفي هـــذا الطيران يبلغ الإنسان بالخيال درجات تعدد عوالم الخيال ويصل حضرة الخيال.

---

(1) ابن العربـــي: رسالة الخلوة المطلقة، راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر القاهرة، 1987 م، ص. 8.

## ثانيا - الخيال بين التعدد والوحدة

### 1 - التعدد في الخيال وعوالمه:

عـــند دراســـتنا للخيال عند ابن العربـــي تتداخل مفاهيم كثيرة تتعلق به منها: "العمـــاء" وعالم الخيال وحضرة الخيال وعالم المثال إلى غير ذلك من المصطلحات التي تعـــبر كلها عن الخيال لكن بمعان تختلف باختلاف وظائفه وطبيعته الوجودية والمعرفية. ذلك لأنه لا توجد في فلسفة ابن العربـــي مماثلة بين شيئين أواسمين تصل درجة التطابق والهوية، ففي عالم الحروف مثلا كل حرف يصدر أويتخيل أويكتب له كيانه ووجوده المعبر عن ذاته لا عن حرف آخر ولو شابهه في الاسم، وهو ما ينسحب على التجليات الـــتي لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، ولكن خلف التعدد والكثـــرة تـــوجد وحدة تؤلف الكل، دون أن تلغي التعدد في حقيقته، فالسنة الواحدة تجمـــع الفـــصول الأربعة ولا تلغي حقيقة وجودها بخصائصها، وبما يميز كل فصل عن الآخر. ومن هنا كان كل اسم يعطيه ابن العربـــي للخيال يختلف عن الاسم الآخر من حيث طبيعته ووظيفته الوجودية أو المعرفية.

وكـــل الأسماء التي أعطاها ابن العربـــي للخيال مجتمعة تؤول إلى المدلولات الـــتي رأيناه من قبل وهي: إن الإنسان خيال والكون خيال وإن الوجود كله خيال في خـــيال، ولم يبق في الوجود من لا يصح عليه اسم الخيال إلا الله الوجود الحق، لكن من حيث الذات لا الصفات، يقول ابن العربـــي: «اعلم أنك خيال وجميع ما تدركـــه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله، خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه.»[1] نص ابن العربـــي هـــذا إذ يعتبر كل شيء خيال فمن حيث أنه لم يكن موجودا ثم وجد، ومن حيث تـــوجهه في الوجود إلى النهاية، فوجوده كله مرحلة بين مرحلتين، فهو خيال من حـــيث معـــناه التوســـطي، ثم إن كل الموجودات التي أوجدها الله أودع فيها من صفاته ومن معاني أسمائه ما يجعلها ظلالا له، فالوجود الحق إذن للّه، لكن من حيث

(1) ابن عربـــي: فصوص الحكم، ج1، ص. 104.

الذات والعين لا من حيث الأسماء، لأن الأسماء على اختلافها تأخذ أشكالا وتمثلات فتكون هي الأخرى خيالات.

والنتيجة إذن أن الخيال هو الكون كله وهو الألوهية من حيث ظهور معاني أسمائها في عالم الموجودات. وبهذا لا يفوق قيمة الخيال الإلهية إلا الذات الإلهية المنزهة عن النعوت والصفات، أما كل ما يلحقه النعت والصفة والاسم فهو خيال بوجه ما وله انتماء إلى إحدى عوالم الخيال، محال الانفعالات، ومجالات الخلق والإبداع اللامحدود.

ولعل أول وأكبر وأهم عوالم الخيال على الإطلاق هو: عالم الخيال المطلق الذي هو في فلسفة ابن العربي "الميتافيزيقية" يتوسط الوجود والعدم، الوجود المطلق: الله، والعدم المطلق، هذا الخيال هو الينبوع الذي لا ينضب في تعدد الصور، وهو ما يتماشى مع الكشف الأكبري الدائم الحيوية والإبداع، لهذا يرفض ابن العربي اعتبار الصورة المتكررة لدى شخص واحد أو وجودها عند شخصين أن تكون من التجليات، حتى قال: «التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه»[1] فعالم الخيال المطلق هو الممد لخيال الإنسان بالقدرة على الحركة الإبداعية المستمرة، بل هو الإبداع بعينه، إنه "العماء"، ذلك الغمام أو السحاب الكثيف حيث كان الله قبل أن يخلق الخلق، حسب حديث للنبي ﷺ[2] يستدل به ابن العربي. إنه بمثابة «الرحم الكبير الذي تتولد فيه كل الموجودات من حالة الإمكان العدمية إلى حالة العدم الوجودية»[3] وماهية الخيال فيه أنه يجمع بين

---

(1) ابن العربي: رسالة لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ص. 3.

(2) يورد ابن العربي هذا الحديث ويشير إلى معناه في مواضع كثيرة من مؤلفاته منها: ف. م.، عثمان يحي، ج1، ص. 49 وكذا كتاب الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1368/1948، ص. ص. 07 – 08. ونص الحديث هو ما رواه أبو رزين عندما «سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال "كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء" – أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد، باب حديث أبي رزين، ج4، ص. 11. ورواه أيضا الترمذي في جامع سننه، باب ومن سورة هود، ج5، ص. 288. ورواه أيضا كل من ابن حبان في صحيحه ج14، ص. 9 وابن ماجة ج1، ص. 64.

(3) سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م، ص. 25.

الشيئية وعدمها في الآن نفسه، بحكم توسطه بين الوجود والعدم.

مـــرتبة وجـــوده هذه هي التي أعطته خاصية التنوع في الصور، فكان أوسع من الأركـــان والأفـــلاك لأنها تقبل صورا مخصوصة، وأوسع من الهيولى لأنها تقبل صور الأجسام والأشكال، وكلما تدرجنا في التجريد وجدنا الشيء المجرد أكثر قابلية للتنوع في الـــصور، فالملائكة أكثر قبولا للصور من كل ما ذكرنا، ولكن الخيال أكثر من كل هؤلاء بما فيهم الملائكة، لهذا قال ابن العربـــي في سياق استقرائه لمدى قبول الصور من الكائـــنات الكثيفة واللطيفة: «ثم نظرنا في الخيال، فوجدناه يقبل ما له صورة، ويصور مـــا ليست له صورة: فكان أوسع من الأرواح في التنوع في الصور»[1] بمعنى أنه أكثر الموجـــودات لطافة وأكثرها بعدا عن الكثيف من حيث حقيقته، ولكنه قريب منه من حـــيث قابليـــته لأن يتمثل في صورة الأشياء الكثيفة. ولما كان كذلك تجاوز الملائكة بالرغم من نورانيتها وبالرغم من أنها كائنات لطيفة، لأنه فوق اشتراكه معها في التنوع في الصور يفوقها في إبداعه لها، فهو الفاعل المنفعل، يجمع بين رمزية الذكورة والأنوثة، لـــذلك هـــو الإنـــسان الكامل أيضا. وهو العالم الذي يقر ابن العربـــي أنه بلغه حتى أضـــحى قلـــبه يقبل كل الصور، وذاته مقيدة بحب كالذي كان سببا لحدوث الخلق، فأصـــبح كالعـــالم يسع كل شيء، وقد عبر عن ذلك شعرا ذاع صيته وتهافتت عليه الألحان بمختلف النغمات على اختلاف الألسنة حيث قال[2]:

لقـــد صار قلبـــي قابلا كل صورة ... فمرعـــىً لغـــزلان وديـــرٌ لرهبان

وبـــيتٌ لأوثـــان وكعـــبةُ طائف ... وألـــواحُ تـــوراةٍ ومـــصحف قرآن

أديـــن بـــدين الحب أنّى توجهت ... ركائـــبه فالحـــب ديـــني وإيمـــاني

ولمـــا كان الخيال أكثر الموجودات لطافة كان أكثرها نورانية أيضا، بل هو النور بعيـــنه لأن إيجاده وإبداعه للصور يكون بنفاذ نوره في العدم فيصوره موجودا. وبوجود قـــوة التخيل في الإنسان تمكن من إدراك التجليات الإلهية بعين الخيال وهي التجليات اللامحـــدودة والغير متكررة، ولهذه النورانية التي في الخيال قال ابن العربـــي: «جعل الله هذا الخيال نورا، يدرك به تصوير كل شيء، أي أمر كان، كما ذكرناه، فنوره ينفذ في

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج4، ص. 289.

(2) ابن العربـــي: ترجمان الأشواق، ص. ص. 43 – 44.

العدم المحض، فيصوره وجودا، فالخيال أحق باسم "النور" من جميع المخلوقات، الموصوفة بالنورية. فنوره لا يشبه الأنوار. وبه تدرك التجليات.»[1] وينسجم الخيال المطلق بهذا الوصف الأكبري مع التعدد اللامتناهي والغير متكرر للتجليات في فلسفة ابن العربي، فلا يمكن لمن له حمل الصفات والأسماء الإلهية أن يكون محدودا أويتصف بالثبات، لهذا يتسم بالنور وبالحركة الدائمة في اتجاهات دائرية متجددة ولا نهائية، ونوره لا يضاهيه إلا النور الإلهي، بل قد يكون هو بعينه.

ولن يبلغ الإنسان هذا النور ويكون له عينا يرى بها الكمال ويعيشه إلا إذا تدرج من المحدود وسافر في معراج نحو المطلق، يسميه ابن العربي بـ "العروج"[2] وهو السفر أوالإسراء الروحي المماثل لإسرائه ﷺ وبعالم الخيال أيضا يتمثل الإنسان الله في صور مألوفة لديه، مما يعني صعودا للعارف إلى اللاهوت ونزول الرحمن إلى الناسوت، ومثل هذا الصعود والنزول لا يتحقق حسب ابن العربي إلا في عالم الخيال المطلق أو العماء، وعن هذا العروج الذي يرقى فيه العبد بالخيال لعالم المطلق عالم الألوهية يقول ابن العربي: «"بحر العماء (أي عالم المثال المطلق) برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بين أيدينا (وفي هذا البحر أيضا) اتصف الحق بالتعجب، بالتبشبش، والضحك، والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية. فرد ماله، وخذ مالك! فله النزول ولنا المعراج»[3]

بمجرد قولنا يوجد عالم الخيال المطلق (العماء)، يفترض منطقيا وبفعل علاقة التضايف أن يكون هناك عالم خيال مقيد ويفرض ذلك ما يميز فلسفة ابن العربي الصوفية من توكيد على القول بالثنائيات المؤلفة لكل شيء ضمن تثليث منتج، فالعالم الذي يقابل عالم الخيال المطلق والمؤهل للرقي إليه هو عالم الخيال المقيد. وهو الملكة التي بحوزة الإنسان والأداة المعرفية التي تتوسط الحس والعقل، ويحتل الحس في فلسفة ابن العربي أهمية خاصة، سواء في المعرفة العقلية أوالكشفية، ولعل علاقة الخيال بالحس هي التي جعلت ابن العربي يسميه "بالخيال المقيد"، لأنه مقيد بالمدرَكات والمدرِكات الحسية. يشكل الحس مصدر معلوماته ولا يمكنه

---

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج4، ص. 419.

(2) أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992م، ص. 83.

(3) ف. م.، عثمان يحي، ج1، ص. 190.

أن يتخيل أصلا إلا إذا كانت بحوزته مادة مستمدة من أدوات الإدراك الحسي، فالمحسوس هو القاعدة الأساسية للخيال، وأدوات الإدراك الحسي هي الآلات التي لا غنى عنها في الحصول على المادة التي يؤلف بها الخيال الصور، وعن عدم غنى الخيال عن الحس قال ابن العربي بأن قوة الخيال: «لا تضبط إلا ما أعطاها الحس من جملة بعض المحسوسات على بعض»[1].

وفي عمله يحتاج الخيال إلى قوى مساعدة مثل "المصورة" و"الحافظة" وباعتماده على مثل هذه القوى يستطيع الخيال إبداع صور جديدة لم يعهدها من قبل كما هو الحال بالنسبة للشاعر والرسام وغيرهما من أصناف المبدعين. ولكن هذا الإبداع يبقى على صلة دائما بالواقع وبالمحسوس؛ لأنه مهما كانت الصور مبدعة ومبتكرة إلا أن أجزاءها لا بد وأنها مأخوذة من عالم الحس ومن خبرات صاحب الخيال المخزنة في ذاكرته، وفي هذا الشأن قال ابن العربي بأن قوة الخيال تستطيع أن: «تركب صورا لم يوجد لها عين، لكن أجزاءها كلها موجودة حسا»[2] وأما القوة العاقلة في الإنسان فهي التي تستغل ما بخزانة الخيال سواء باستعمال الفكر في الأقيسة المنطقية ومختلف الاستدلالات أو في تجريد ما يراد عزله عن المحسوس. ومن مهام قوة التخيل في الإنسان تركيب الصور سواء في شكلها المألوف أو المبدعة الغريبة التي ليس لها ما يقابلها أو يماثلها في الواقع.

والمتخيلات التي تعطيها قوة الخيال في الإنسان هي معلومات مجردة ارتقت من المحسوسات، أو معلومات متمثلة للمجردات، لهذا قال ابن العربي بأن الخيال ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويرقى بالمحسوسات إلى معاني مجردة، ومن هنا كانت المتخيلات في فلسفة ابن العربي توسطية[3] بين المحسوس والمعقول وبين المعقول والكشفي، ووظيفتها في هذا التوسط حركية من أسفل إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل. ونشاط قوة التخيل إنساني لا يقتصر على مدركات حسية مباشرة وكشوفات تتجاوز المعرفة العقلية بل لها نشاط حيوي في حال نوم الإنسان لأنها الفاعلة والمنفعلة في النوم من خلال ما يراه النائم من رؤى. ثم من خلال تعبيرها في حال اليقظة.

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص. 99.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص. 253.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص. 150.

وفي علاقة الخيال بالرؤى تتضح العلاقة بشكل جلي بين الرمزية والتأويل، لأن الصور المرئية في المنام عادة ما تكون رموزا وانعكاسات للأمور غير التي رآها النائم، ولهذا تحتاج إلى من يعبر معناها من الرمز إلى ما رمزت له، وعملية العبور هذه هي التأويل بعينه، وتتعقد رمزية الخيال في مجال الرؤى إلى ربط العلاقة بين الإنسان صاحب الرؤيا وبين الذي يعبرها وبين الذي قد تكون الرؤيا حصلت لأجله. وعن ربطه بين الخيال وعلم تعبير الرؤيا واختصاص المؤول للرؤى بعلم نبوي، قال ابن العربي: «علم تعبير الرؤيا لا نفس الرؤيا من جهة من يراها وإنما هي من جانب من ترى له، فقد يكون الرائي هو الذي رآها نفسه، وقد يراها له غيره والعابر لها هو الذي له جزء من أجزاء النبوة، حيث علم ما أريد بتلك الصورة»[1].

ينتقل العابر للرؤيا من معنى إلى آخر قد يكون تنقله داخل عالم الحس، كما أول يوسف رؤيا الطير والسنابل. وقد ينتقل من معنى محسوس إلى آخر مجرد، كما أول الرسول ﷺ رؤياه للبن على أنه العلم، وكما أول ابن العربي رؤياه ببجاية بأنه ينكح النجوم كلها[2] على أنه سيحصل على علوم الوهب، وقد يكون التأويل نزولا من المجرد إلى المحسوس، كتأويله لرؤيا كأنه دخل الجنة ولم ير فيها نارا ولا حشرا ولا حسابا، ووجد في نفسه راحة عظيمة فأول ذلك على أنه اختلال في النفس وأن نفسه ادعت فوق حالها[3]، أو كمن يرى الله أو الملائكة... وإدراك مثل هذه التأويلات في كل الأحوال ليس بالأمر الهين، بل هو غايةٌ للوصول إليها لا بد من سفر يسميه ابن العربي "سفر الهداية وهو سفر إبراهيم الخليل عليه السلام"[4] لأنه يتعلق برؤيا ذبحه ولده، ولهذا اشترط ابن العربي على من يريد بلوغ درجة عالية من الكشف ومن تطويع قوة التخيل في الحصول على الرؤى الصادقة وفي القدرة على فك رموزها وتعبيرها التعبير الصحيح أن يحيا عالم خياله المقيد ليرقى

---

(1) المصدر السابق، ج3، ص. ص. 75 – 76.

(2) ابن العربي: كتاب الباء، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/1954م، ص. ص. 10 – 11.

(3) ابن العربي: رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، مطبعة العلم دمشق، ط2، 1970، ص. 31.

(4) ابن العربي: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367، ص. 37.

ويسافر به نحو الخيال المطلق حيث عين الحقيقة، فقال: «فمن طلب سفر الهداية من الله فليتحقق عالم خياله، فإن الحقائق لا بد أن تتنزل عليه فيه، وهو منزل صعب، لأنه معبر ليس مطلوبا لنفسه، وإنما هو مطلوب لما نصب له، ولا يعبره إلا رجل، ولهذا سمي تأويل الرؤيا عبارة، لأن المفسر يعبر منها إلى ما جاءت له. كما عبر النبي ﷺ من القيد إلى الثبات في الدين ومن اللبن إلى العلم.»[1]

عندما يتمكن الإنسان من بلوغ درجة يسهل عليه فيها تعبير الرؤى يكون قد انتقل من عالم الخيال المقيد إلى عالم وسط بين عالم الخيال المقيد وعالم الخيال المطلق، وفي هذه المرحلة الوسطى بين عالمي الخيال يكون العارف قريبا من المطلق كما لايبتعد عن المحدود. إنه مركز نشاط قوة التخيل الإنسانية، ويسمى هذا النوع من الخيال بعالم المثال يصل المطلق بالمحدود، وإذا تمكن الإنسان من هذا النوع من الخيال وألف دروبه وتعود على سرعة وسهولة السفر بين "العماء" و"عالم الخيال المحدود" أو بين "الخيال المنفصل" و"الخيال المتصل" يكون قد حاز على الكمال لجمعه بين الكثيف واللطيف وما بينهما، ويكون قد انتقل إلى عالم الحقائق، وهو الذي يقول عنه ابن العربي: «فإذا سافر الإنسان في عالم خياله جازه إلى عالم الحقائق فرأى الأشياء على ما هي عليه، وحصل له الوهب المطلق الذي لا يتقيد بكسب، وصار يأكل من فوقه بعد ما كان يأكل من تحت رجله.»[2] بمعنى أن يجتاز مرحلة المعرفة الحسية المباشرة والمعرفة العقلية التي قاعدتها المدركات المحسوسة والمعرفة المكتسبة عموما، إلى تلقي العلم الوهبي من مصدره الإلهي المطلق.

ولكن المميز لعالم المثال الذي هو معبر من وإلى عالمي الخيال المطلق والمحدود أنه وبحكم هذا التوسط والملامسة لعالمين متضادين، جانبه الذي يلي عالم الخيال المطلق واسع سعة العماء، وصفة السعة هذه حازها لأنه القادر على تمثل الإله من خلال ما يصل إليه من معرفة عن الصفات والأسماء، ومن خلال ما يحصل له من التجليات إن كان من أهل الحقائق وأصحاب الرقائق. كما له القدرة على «تصور العدم المحض، والمحال والواجب، والإمكان، ويجعل الوجود عدما، والعدم

(1) المصدر السابق، ص. ص. 37 – 38.

(2) المصدر نفسه، ص. 38.

وجـــودا...»[1] والجانب الذي يلي عالم الخيال المحدود ضيق وله صلة بالمحسوس المقيد، لأنـــه: «لـــيس في وســـع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية، والمعنوية، والنسب والإضـــافة، وجلال الله، وذاته إلا بالصورة، ولو رام أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعـــط حقيقته ذلك... فمن هنا هو ضيق في غاية الضيق. فإنه لا يجرد المعاني عن المواد أصـــلا»[2]. ولاتصافه بالسعة والضيق في آن واحد شبهه ابن العربـــي بـــ: "صور النشور"، بل اعتبر صور النشور نورا ومن ثمة كان خيالا كذلك.

هذه الخاصية هي التي جعلت "هنري كوربان" "Henry Corbin" يعتبره واسطة بـــين عـــالم الحقائق الروحية الخالصة من عالم الأسرار والعالم المرئي المحسوس[3]. وذلك يوافق ما ذهب إليه ابن العربـــي من أن عالم المثال هو "عالم التبدل والتغير": «لكـــونه وســـطا بين حقائق جسمانية وحقائق غير جسمانية، فتعطي ذات هذه الحـــضرة المتوسطة هذه التجليات تربط بها المعاني بالصور ربطا محققا لا ينفك»[4] ومـــن الصور المتمثلة في عالم المثال وهي لأمور لا علاقة لها بالمادة، تمثل جبريل في صـــورة الـــصحابـــي أو الأعرابـــي، تمثل سور القرآن في أشكال وأجسام تشهد لقـــرائها يوم القيامة إلى غير ذلك من التمثلات في عالم المثال الذي يصل الروحي بالمادي، والمطلق بالمحدود، والكل يؤلف الإنسان الكامل.

ولا يتمـــثل التـــبدل الـــذي للخيال والذي يعطيه حركة وفاعلية دائمتين في كثرة الـــصور الخيالـــية وتضادها فقط، بل في عدم تكرارها واستيعابه للمطلق (الله) أيضا، من خلال تمثل العارف للتجليات الإلهية اللامتناهية، ولكنها لا تعني تبدلا للحقائق بل تتجلى للعـــارفين في صـــور اعـــتقاداتهم، ولما كانت حقائق الألوهية مطلقة لا يمكن استيعابها وتحديـــدها في صور متمثلة محددة كانت التجليات غير محدودة الكم والكيف. مما يعطي صـــفة الحـــيوية للخيال وإمكانية الإبداع المستمر لدى الشخص الواحد أو الاستمرارية والتواصل بين كل الأشخاص لميزته البرزخية التوسطية ولتعبيره عن الإنسان الكامل.

---

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج4، ص. 417.

(2) المصدر نفسه، ص. 418.

(3) Henry Corbin: L'imagination créatrice, pp. 167, 168

(4) ابـــن العربـــي: كتاب المسائل، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 18.

إذا تحقق الإنسان بعالم الخيال بكل مستوياته وكان له إدراك التجليات وأصبحت ذاته «مرآة تنعكس عليها صور عالم الخيال المطلق»[1] وأصبح صاحب رؤى صادقة وله القدرة على فك رموزها والعبور إلى المعنى الذي أريد لها، يكون قد دخل حضرة الخيال، الجامعة لمعاني تحقق الإنسان بعالم الخيال بمعانيه التوسطية المختلفة: المطلق والمحدود، والرابط بينهما، كما يكون اقتراب للإنسان من عالم الخيال أيضا، ومشاهدته لما فيه، وصاحب حضرة الخيال يعني أنه دخل مدينة الخيال وأصبح أهلا لتلقي الحقائق الموجودة على هذا المستوى. فإذا كانت هناك حقائق برزخية في عالم الخيال موجودة تنتظر العارف لكي يصلها ويعبرها، فان حضرة الخيال تعني الوصول والمشاهدة، فيها يدخل الإنسان باحتها وتتحقق له المعارف وبذلك ينتقل فيها من مستوى نظري يؤمن بوجودها إلى مرحلة إدراكها وتحققها لديه وهي في كل ذلك معارف ذوقية صوفية كشفية لا تتحقق إلا لفئة خاصة من الناس.

وإذا كانت عبارة "حضرة الخيال" تعني تمكن العارف من عالم الخيال على تنوعه، فإن حضرة الخيال الجامعة وعوالم الخيال المختلفة تجتمع في ما رأيناه لها من خاصية التوسط، وهي الخاصية التي تعبر عنها كلمة" برزخ" الدالة على كل المعاني والأنواع التي رأيناها للخيال، والجامعة لكل رموزه.

## 2 - وحدة الخيال في مفهوم"البرزخ"

لقد لا حظنا ونحن بصدد التجوال بين عوالم الخيال أن الخيال يتوسط دائما اثنين فيكون الثالث الممتد إليهما. وفي أنواعه وعوالمه وجدناها ثلاثة أيضا أحدهما يتوسط الاثنين، ويتوسط الطرفان كل واحد منهما أمرين أيضا. وفي خضم التثليث الأكبري تكون فكرة التوسط هذه هي الغالبة على وصف الخيال، بل هي صفة جوهرية فيه مما يدفعنا إلى القول بأن الخيال وإن تعددت معانيه بحسب وظائفه وطبيعة وجوده في مختلف العوالم الغيبية والحسية وما يتوسط الحس والغيب، فإنها تجتمع في خاصية توسطه بين الثنائيات.

---

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ج2، ص. 75.

ولما كانت الثنائيات المتضادة مصدرها إلهي من حيث تعدد وتضاد الأسماء، ومن حيث أنها مطلقة لا محدودة العدد والحركة والقدرة فإنها بمنطق ابن العربي تدور في دوائر لا محدودة مما يجعل لكل شيء إمكانية التوسط بين شيئين فيكون هو الخيال. وفكرة التوسط هذه عبر عنها ابن العربي بالبرزخ، الجامع لتعدد الخيال وعوالمه بمجالاته اللامحدودة، من علاقة الذات بالصفات إلى العماء، إلى النفس الرحماني، إلى عالم الحروف وإلى الإنسان الكامل إلى الكون كله. له امتداد إلى المطلق كما له امتداد على المحدود، وفي جهة المطلق لا حد له لأنه يسع الله، سعة قلب المؤمن له، وفي جهة المحدود لا طاقة له على تمثل شيء من دون المدركات الحسية بأجزائها، فهو جامع ومفرق، واصل وفاصل بين الكل والجزء ولهذا كان برزخيا وحيويا وأهلا لاعتباره الإنسان الكامل.

وإذ سمى ابن العربي الخيال برزخا فلأن له خاصية البرزخ الوارد معناها في القرآن الكريم[1] وهو الفاصل والواصل – في نفس الآن – بين شيئين أو الحاجز بينهما، كالذي بين الموت والحياة[2]، وخاصيته أنه معقول في ذاته، غير مدرك بالحس، وفي فصله بين شيئين مختلفين وظفه ابن العربي في نسقه الفلسفي في

---

(1) وردت كلمة برزخ في ثلاث آيات قرآنية: في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ المؤمنون، الآية 100، وفي قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ الرحمن، الآية19 – 20، وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾ الفرقان، الآية 53.

(2) لقد سبق الإشارة إلى قصيدة "البرزخ والسكين" للأستاذ الدكتور عبد الله حمادي، وهي قصيدة تضمنت كما يبدو من عنوانها، الذي اختاره الشاعر عنوانا لديوانه أيضا، استعمالا لكلمة البرزخ بكل المعاني التي قصدها ابن العربي، وأعطاها بعدا رمزيا عبر به عن الظروف الصعبة التي مرت بها الجزائر في التسعينيات من القرن الماضي. والتي كانت برزخا بأتم ما تحمله الكلمة من معنى الكلمة ومعنى الوجود والعدم. لمزيد من الاطلاع على استعمالات الشاعر لمفهوم البرزخ ولمفاهيم أكبرية أخرى كالعدم، والنزول والمعراج وغيرها يمكن الرجوع إلى: – ساعد خميسي: تجليات فلسفية صوفية في قصيدة "البرزخ والسكين" للشاعر الدكتور عبد الله حمادي، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة، السنة الثانية والعشرون، العدد 114، ديسمبر1997. ويمكن الرجوع أيضا إلى دراسات أخرى للقصيدة وللديوان ككل قام بها مجموعة من الأساتذة جمعت في كتاب: سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري قسنطينة، ماي 2001.

الفصل والجمع بين مختلف الثنائيات، وعده الأمر الفاصل الجامع بين الوجود والعدم، بين الجسد والروح، بين المعقول والمحسوس، بين المجرد والمادي، إلى غير ذلك من الثنائيات المتضادة المؤلفة لموجودات العالم كله، لهذا عرف ابن العربي البرزخ فقال: «اعلم أن البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، يسمى برزخا اصطلاحا، وهو معقول في نفسه، وليس ذاك إلا الخيال.»[1]

إذن البرزخ موجود معقول في ذاته، لكن في الواقع المشاهد يجمع بين الوجود والعدم، موجود من حيث لا احد ينكر أن هناك صورا متمثلة أو متخيلة، هناك صور يراها النائم في الرؤى قد تحزنه وقد تفرحه، تضحكه كما قد تبكيه، يتلذذ بما يشاهد لذة قد تفوق لذاته الحسية في يقظته، فكل هذه الصور موجودة من حيث فاعليتها وانفعال صاحبها، فمن هذا الباب قال ابن العربي بأنها موجودة. ولكنها معدومة أو تعبر عن العدم من حيث رمزيتها "للعماء" أولا ومن حيث أن الصور التي يراها النائم أويتخيلها ويتمثلها المستيقظ لا وجود لها في الواقع، فهي في حالة عدم. وهذا ما عبر عنه أيضا بقوله بأن الخيال: «لا موجود ولا معدوم لا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت»[2] وما هذا الجمع بين الوجود والعدم، أو بين "اللاوجود" و"اللاعدم" إلا أحد مظاهر الخيال في توسطه بين الثنائيات المتضادة وفي اندماجه فيها من حيث اتصاله بأطرافها.

إن فلسفة ابن العربي الجامعة للأجزاء بتضادها ومتناقضاتها المعقولة أو المدركة حسا، وفلسفته في "البرزخ" تجد لها في فلسفة "هيغل" (1770 - 1831) Hegel ما يماثلها، وقد تكون هي "مقولة الوساطة" بعينها. إننا عند ما ننظر في تثليث ابن العربي المنطلق من تضاد شيئين يجمعهما ويفصل بينهما ثالث "برزخ" لا موجود ولا معدوم، يحقق كمال الأشياء ويؤدي إلى المطلق بالنظر إلى عوالم "الملكوت" و"الجبروت" و"الشهادة"، فذاك نموذج حي لديالكتيك هيغل، الذي يصعد إلى «ما أسماه بالفكرة المطلقة»[3] التي ينتهي إليها. فالبرزخ الأكبري أتصوره المركب الهيغلي

---

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج4، ص. 408

(2) المصدر نفسه

(3) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب، الكويت، ديسمبر1983، ص. ص. 174، 175.

Synthèse لكـــن مـــع خاصية التجميع والتفريق أو الوصل والفصل[1]. ثم إنه بالنظرة الـــشاملة لفلسفة الرجلين تجد بينهما تشابها كبيرا ليس في ما تميزا به من ميثالية مطلقة فقـــط، بل بما تميزا به من تأليف وتركيب لفلسفة السابقين عنهم في نسق متكامل يعبر عـــن وحدة الوجود الأكبرية وعن المطلق الهيغلي. ومن التشابه الذي بين الفيلسوفين ما يمكن إسقاطه من نص يصف فلسفة هيغل، على فلسفة ابن العربـــي حتى أخاله وصفا لفلـــسفة الشيخ الأكبر لا لفلسفة "هيغل"، والوصف لفلاسفة غربيين: "رايت جورج هنـــريك فـــون" (1916 - ؟) Wright و"برتراند رسل (1872 - 1970)" Russell فـــالأول قـــال عـــن "هـــيغل" بأنه صاحب النسق المثالي الأكثر معقولية وفهما للعالم وللوجود، ولكنه نسقا يتسم بالصعوبة والغموض.

أمـــا رســـل فوصف هذه الصعوبة "بالصعوبة الكاملة"، حيث وانطلاقا من كـــتابات هـــيغل المركزة والمدققة والمثقلة بالمعاني يخلص رسل إلى أن هيغل أصعب فيلسوف على الفهم؛ «لأنه نادرا ما يقول ما يعنيه، أو يعني ما يبدو أنه يقول.»[2] ومـــا قالـــه رســـل عـــن هيغل أيضا وينطبق كله على ابن العربـــي ماعدا رداءة الأسلوب التي رآها في النص الهيغلي، لأن أسلوب ابن العربـــي وشاعريته ومحاكاته للأســـلوب القرآني مما يلهم الأدباء[3] والفنانين ناهيك عن الفلاسفة والمفكرين من

---

(1) الخيال كواصل وفاصل أو كبرزخ بين الثنائيات، طبقها الأستاذ محمد المصباحي على إجابة ابـــن العربـــي على سؤال ابن رشد بـــ: "نعم ولا" مبينا أن العلاقة بين: نعم ولا هي علاقة تـــضاد، ولكنها في نفس الوقت علاقة تضايف تضايفا ذاتيا، مما يدل أن التعدد في العلاقات المتضادة والمتقابلة وغيرها تنتهي في فلسفة ابن العربـــي إلى "أفق الوحدة" وهو الأفق الذي «يجـــري فيه الجمع بين المتضادات دون أي حرج نظري أو انفعالي. وهذه لعمري إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربـــي وروح ما بعد الحداثة».
- محمـــد المـــصباحي: ابـــن عربـــي في مرآة ما بعد الحداثة، مقام نعم ولا، ضمن: ابن عربـــي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم107، 2003م.، ص. 28.

(2) علـــي عـــبد المعطـــي محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م، ص. 25.

(3) يـــذهب أحد الباحثين العرب إلى أن محاكاة الغرب في آدابهم وفي مناهجم وحتى في مجال الـــنقد الأدبـــي أخرنا كثيرا على التقدم في هذا المجال، حتى أنه يعتقد جازما «بأن التراث الـــصوفي، ولاســـيما تراث الشيخ الأكبر، هو واحد من أغنى المصادر الكفيلة بإنعاش النقد

الجمـــال والـــرفعة ما يعليه عن ذلك الوصف. يقول رسل: «إن كتابات هيغل من أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله. ولا يرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات الـــتي كان يعالجها، بل يرجع أيضا إلى الأسلوب الثقيل والرديء الذي كان يكتب به المؤلف. صحيح أن هناك مجازات رائعة تتناثر في كتاباته، وتبعث الراحة في عقل القارئ، ولكنها لا تكفي للتخفيف من وقع الغموض الذي يغلب عليها.»[1]

ولم يكـــن للخـــيال الأكـــبري بمعنى البرزخ الجامع بين كل الأشياء والمدرك للمطلـــق ما يماثله لدى الفلاسفة، فحسب، ففي الميدان الفني عموما لم يحز الخيال القـــيمة الـــتي أعطاه إياها ابن العربـــي إلا بعد القرن الثامن عشر، بينما قبل هذا الـــتاريخ كان النفاد في المذاهب الكلاسيكية بحكم سلطة العلم "العلمانية" ينظرون إلى الخـــيال نظرة احتقار ويهاجمونه بعنف لعدم تقيده بقوانين العقل، فلقد كان في نظـــرهم قـــوة فوضـــوية في النفس تركها دون كبح جماحها بالعقل قد يؤدي إلى الجـــنون والهـــذيان. لكن بعد منتصف القرن الثامن عشر تغيرت النظرة إلى الخيال وراحـــت تتجه تدريجيا إلى بعض مما أعطاه إياه ابن العربـــي من أهمية، ومنها أن الخيال ليس مجرد ملكة لقرض الشعر وإنما «وسيلة إيجابية للوصول إلى الحقيقة، أي أهم أحلوها محل العقل.»[2]

في حـــين ارتقـــى ابن العربـــي بقوة التخيل فوق طور العقل، حتى أن العقل عـــنده فقـــير إلى الخيال وإلى قوى الحس، ولكن لا يعني هذا أنه ألغى سلطة العقل بالكلـــية وإنمـــا ضبطها وجعل لها حدا، وترك لها مجالها المعرفي المنوط بها، لأن كل شـــيء في فلـــسفة ابـــن العربـــي العقدية ميسر لما خلق له، مما يدل أن نظرية ابن

---

الأدبـــي وإمداده بإكسير الحياة، أو قُلْ بأكثر المبادئ صلادة وقدرة على الفاعلية الإجرائية. ومن الغرائب حقاً أن لا يفطن النقد في العالم العربـــي طوال ما انقضى من القرن العشرين لهذا الينبوع الثرّ القادر على تزويده بأصفى النسوغ وأعذبها على الإطلاق.»

- يوســـف ســـامي اليوسف: الصوفية إمداد للنقد الأدبـــي، ضمن مجلة معابر الإلكترونية، على الموقع:

-http://maaber.50megs.com/sixth_issue/sufism_and_critic.htm

(1) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ص. 175.

(2) محمد مصطفى بدوي: كولردج، سلسلة نوابغ الفكر الغربـــي، دار المعارف بمصر، 1958، ص. 80.

العربـــي في الخيال أوسع وأكثر انضباطا مما أبداه الرومانسيون والسرياليون تجاه هذه الملكة.

ومن الأفكار السريالية التي كأنها جاءت تردد آراء ابن العربـــي في الخيال، ما ذهـــب إليه "وليم بليك" (1757 – 1827) Blake الذي قال بأن «القوة الوحيدة الـــتي تخلـــق الـــشاعر هي: الخيال أو الرؤية المقدسة... وإن عالم الخيال هو عالم الأبدية»[1] وهو الخيال المطلق المنفصل عند ابن العربـــي، أو البرزخ.

يعـــد ابن العربـــي "البرزخ" حقيقة كل شيء، بحكم أن كل شيء وسط بين أمـــرين، ولا معـــنى لأمرين متصلين أو منفصلين[2] إن لم يكن هناك شيء بينهما يفصلهما أويصلهما، وكل الكون عبارة عن ثنائيات، وحركة كل الثنائيات دائرية لكمـــال الوجـــود، وأكمل الأشكال عند ابن العربـــي كما عند "إخوان الصفا" و"الفيثاغوريين" هو الشكل الكروي أو الكرِّي، ولما كانت الأشكال تدور في فلك الدائرة ومحيطها تصبح كل الأشياء في موقعها وسط بين شيئين، لهذا يشمل البرزخ كل شيء.

مجمل القول إن "البرزخ" هو المتخيل بين المحسوس والمعقول، الوجود والعدم، النفـــي والإثـــبات. الحقيقة المحمدية برزخ بين الشفعية والوترية، أو بين الإطلاق والتعـــيين علـــى مستوى الإله، الإنسان برزخ لأنه مركب من العلوي والسفلي، والإنـــسان الكامل برزخ بين الحق والخلق، قوة الخيال في الإنسان برزخ بين الحس والعقـــل، وبرزخ بين العقل والكشف، وفي العقيدة برزخ بين التنـــزيه والتشبيه. الـــبرزخ أداة مـــساعدة للرسل على تبليغ الرسائل مثل تمثل الملائكة في صور بشر مـــبلغين أومحاربين أو حتى سائلين يستأنس بهم الناس لجمالهم الإلهي، وحتى النص الـــديني برزخي لكونه قابلا للتجسيد، الأحلام والرؤى برازخ بين الوجود والعدم،

---

(1) المصدر السابق، ص. 80.

(2) ذهـــبت باحـــثة جزائـــرية بفكرة البرزخ الأكبرية وبمعناها التوسطي الواصل والفاصل بين شـــيئين إلـــى الحـــديث عن البرزخ في النص، وجعلت العناوين في النصوص عبارة عن بـــرازخ، وقارنت ذلك بفكرة العتبات المعبرة عن مصطلح: Paratexte لـــ "جيرار جينيت"، والتي أعطاها المعنى نفسه الذي للبرزخ الأكبري.

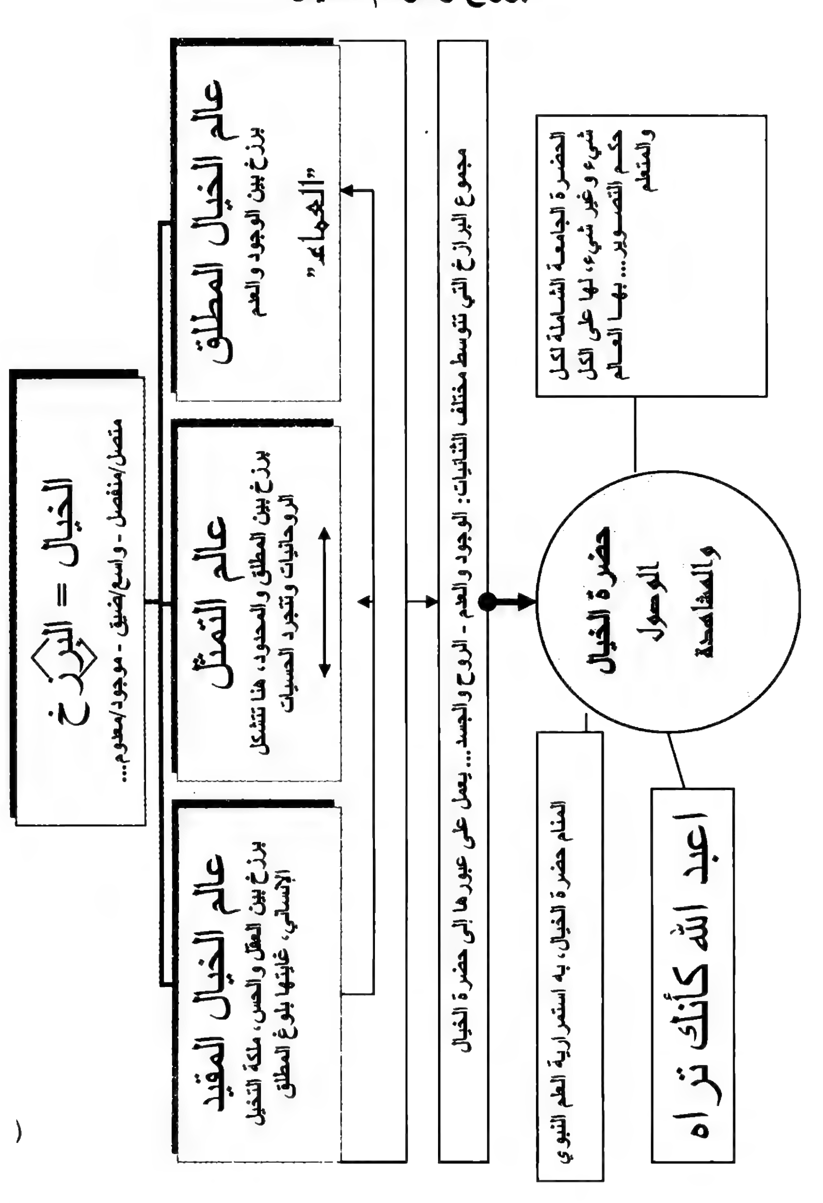
– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2002، ص. ص. 253 – 254.

الدنـــيا بـــرزخ بين العدم والوجود المطلق وممر إلى الحياة الأخرى، النوم برزخ بين الحـــياة والموت، الموت برزخ بين حياتين. عذاب القبر أو "النشأة البرزخية"[1] كما يسميها ابن العربـــي برزخ بين الحياة الدنيا ويوم النشور، يوم النشور برزخ فاصل بين الجنة والنار، وفيه تقوم الأفعال أجسادا برزخية تشهد على أصحابها... إن هذا التنوع في البرازخ يدفع إلى القول أن كل شيء برزخ وكل شيء خيال ولهذا رأيناه من قبل يقول إنما الكون خيال في خيال. ومن أهم النماذج البرزخية التي يوليها ابن العربـــي أهمية خاصة نموذج المرايا والصور المرئية فيها.

(1) ابـــن العربـــي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 2، ص. 83.

## شكل رقم 6

## البرزخ وعوالم الخيال[1]




(1) ساعد خميسي: الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 131.

# ثالثا - الخيال والمرآة

يلاحـــظ في استخدام ابن العربـــي للمرآة أنه استعملها في جل نصوصه رمزا للخيال بكل مستوياته ووظائفه، وربط الخيال بالمرآة لأن بينهما خاصية الجمع بين وجـــود الـــشيء وعدمه، ويلتقيان حتى في المدلول اللغوي لكلمة خيال، التي تعني صـــورة مجسمة للإنسان أو مثال لإنسان يوضع في البساتين ليوهم الطير بأنه يوجد إنـــسان في المـــزرعة فلا يقتربون، فهو يعبر عن وجود الإنسان وعن عدمه في آن واحد لأن الذي يرى من بعيد يحسب أن الواقف رجلا ولكن في الحقيقة هو مثال لا رجـــل، وكـــذلك الشأن بالنسبة للصورة في المرآة من ينظر إليها يشاهد صورة نفـــسه أو من هو في مقابل المرآة، ولكن لا أحد بعاقل يقول أن ما في المرآة صورة حقيقـــية لأنهـــا انعكاس للصورة المقابلة لها فقط، فمن هنا كان التشابه بين الخيال والمرآة فاعتبر بذلك ابن العربـــي الخيال مرآة، والمرآة خيال.

وكـــثيرا مـــا ربط ابن العربـــي المرآة بالقلب، حتى أضحت المرآة رمزا له سواء المجلـــوة رمـــز القلب الصافي القابل لورود التجليات أو القلب الذي أصابه الصدأ رمزه المرآة المشوبة بالغبار أو بأي شيء يعيق انعكاس صور الرائي إليه. كما استعملها للتعبير عـــن الخيال وعن عوالمه وعن حضرته وعن البرزخ بوجه عام، وهو بهذا المعنى يجعل من القلـــب معنى مرادفا للخيال، وهو ما يكون قد قصده ابن العربـــي بالفعل لأن القلب الـــذي يـــصفو ويجلو حتى تتجلى فيه الحقائق الإلهية هو للإنسان الكامل أوعلى الأقل كلمـــا اتجه الإنسان نحو الكمال كلما ازدادت التجليات ظهورا وكانت أكثر شهودا، والإنـــسان الكامل في حقيقته خيال، كما مر معنا، ومن هنا يكون القلب والخيال محلا للتجليات ومرآة لانعكاس الصفات عليها، ثم تتحول ذات العارف كاملة مرآة.

لقـــد نظر ابن العربـــي إلى الكون كله على أنه مجموعة من المرايا تنعكس فـــيها الحقائـــق الإلهـــية، أو تجل للأسماء والصفات التي يشتمل عليها الإنسان الكامل، فالإنسان مرآة تحكي تجلي الحق بالعالم بظهور أسمائه وصفاته[1]. كما

---

(1) طلعـــت مـــراد بدر: ابن عربـــي الفيلسوف المفترى عليه، المجلة العربية للعلوم الإنسانية: جامعة الكويت، العدد 24، المجلد السادس، خريف 1986م. ص. 25.

يقف - الإنسان الكامل - مرآة بين العالم والأسماء الإلهية، ليؤلف في نهاية المطاف حقيقة الوجود الواحد جمعا بين الظهور رمز العالم والبطون رمز الأسماء الإلهية، المرآة بينهما الإنسان، يقول ابن العربي: «اعلم أن الوجود واحد، وله ظهور هو العالم، وله بطون وهو الأسماء، وله برزخ جامع فاصل بينهما، ليتميز به الظهور عن البطون، والبطون عن الظهور، وهو الإنسان الكامل محمد ﷺ، فالظهور مرآة البطون، والبطون مرآة الظهور، وما بينهما فهو مرآة جمعا وتفصيلا»(1).

في علاقة الإنسان الكامل بالله وبالعدم من خلال فكرة المرآة التي أعطت الكمال للإنسان بالنظر إلى ذاته كمرآة تعكس الصفات والأسماء الإلهية، وبنظر الإنسان في مرآة العدم رأى صورة العالم فيه مختصرة، كما رأى التجليات الإلهية، وبنظر العالم إلى الإنسان في مرآة العدم يدرك أنه إنسان أكبر كما أدرك الإنسان بأنه عالم أصغر، ولقد عبر عن هذه العلاقة بين الله والعدم والإنسان والعالم من خلال فكرة المرآة "محمود التستري" بشعر صوفي بالفارسية أورده مترجما إلى العربية "سيد حسين نصر" مبينا بأن رموز هذا النص فكها على النحو الآتي: العدم هو المرآة، والعالم الصورة (صورة الإنسان الكامل)، والإنسان كعين الصورة التي فيها يختفي الفرد. وكل هذا تضمنه هذا الشعر ونصه(2):

أنت عين الصورة و(هو) نور العين.

من ذا الذي استطاع أن يرى بعينه ما به الأشياء ترى؟

(أي، العين ذاتها)

أصبح العالم إنسانا والإنسان عالما.

وقبل أن تكون الأشياء المخلوقة والكون كله مرآة للانسان وللحق وللعالم، كانت الذات الإلهية أول مرآة رأى الحق فيها ذاته بتجلي صفاته عليها، ومن خلالها أوجد الحقيقة المحمدية، الواقعة، كما سبق الإشارة إليه، في عالم الألوهيم بين

---

(1) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، 1988، ص. 38.

(2) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمه عن الانجليزية صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م، ص. 210.

الشفعية والوترية، وبين الإطلاق والتعيين، وعن هذه التجليات الذاتية الأولى، إلهية الذات والموضوع يقول ابن العربي: «اعلم أن الحق تعالى تجلى لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون كالمرآة، فاوجد الحقيقة المحمدية التي هي أصل النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلها بوجودها إجماليا، ثم أوجدهم فيها وجودا تفصيليا، فصارت أعيانا ثابتة...»[1]

وإذا كانت المرآة رمز الخيال قد ارتبطت أولا بالوجود الإلهي قبل الخلق، فإنها مسايرة للوجود في خلقه، بل أولى مراحل الخلق، فهي في العقل الموجود الأول، انبعثت منه النفس الكلية فكان هو مرآة لها وكانت هي مرآة له. ومن خلال المرآة انبعثت المحبة وانتعشت حيث تولدت بعد النظر والتأمل في الذات العارفة وفي الذات المقابلة (الآخر)، كما ترتبط المرآة بالوجود وبالمعرفة وبالقيم، الوجود منه الانبعاث والمعرفة من خلالها يدرك المرء ذاته وصفاته ويعرف نفسه فيعرف ربه، والقيم بالنظر يولد الحب والألفة ويترجم إلى سلوك ومعاملات وحنين وعطف ورحمة.. إلى غير ذلك من الأفعال المنبثقة من الصفات والأسماء الإلهية في الأصل.

إن المرايا المستعملة في فلسفة ابن العربي مع ترتيبها بحسب كثرة تداولها ترمز إلى أشياء كثيرة أهمها: الخيال على الإطلاق، القلب، الروح، الذات العارفة، المرأة. والقاسم المشترك بين كل هذه العناصر في التصوف الأكبري قابليتها لأن تنعكس عليها التجليات والحقائق الإلهية. وهي في الآن نفسه أحد أهم مظاهر وحدة الوجود.

ترمز المرآة المجلوة[2] عند الصوفية إلى الخيال المطلق أو خيال العارف الذي أحسن استعمال هذه الأداة مع ترويض كل الأدوات المتاحة له في أن تصبو إلى

---

(1) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية، ص. 46.

(2) مجلوة من الجلاء وتعني: الشحاذة وصقل السيوف والمرايا، كما تعني الوضوح التام والكشف.

- ابن منظور لسان العرب، مادة صقل، ج11، ص. 380 والجزري (أبو السعدات المبارك): النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطباخي، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979.، ج1، ص. 291.

الحق وإلى الكمال، كما ترمز إلى القلب الصافي الخالي من الشوائب وكدورات المادة وله الاستعداد التام لأن يسع الرحمن الذي لم تسعه السماوات والأرض ووسعه قلب المؤمن أو كما قال ﷺ في حديث يورده ابن العربي على أنه حديث قدسي[1].

ولكثرة الحديث عن المرآة المجلوة والقلب المجلو هناك من الصوفية من يحمل لقب "ابن الجلاء"[2] (توفي سنة 306هـ/918م) ولما «قيل له أكان أبوك يجلو المرايا والسيوف فسمي الجلاء؟ قال: لا ولكن كان إذا تكلم على قلوب المؤمنين جلاها»[3] وفي موضع آخر قال: «ما جلا أبي شيئا قط وما كان له صنعة قط ولكنه كان يعظ فيقع كلامه في القلوب فسمي جلاء القلوب»[4] ولعل أهم قلب صقله "يحي الجلاء" وأراد أن يجعله كالمرآة المجلوة، قلب ولده "أبو عبد الله بن

---

(1) ابن عربي: شجرة الكون، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1408هـ/1987م، ص. 26. كثيرا ما يستدل الصوفية وابن العربي بالنص الآتي على أنه حديث قدسي جاء فيه: «ما وسعني سمواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» وهو حديث أبطله علماء الحديث لعدم صحته - العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس، ج2، ص. 255.

(2) هو أبو عبد الله بن الجلاء أحمد بن يحي، صوفي بغدادي ابن صوفي، تتلمذ على والده وعلى كبار الصوفية كـ "أبي تراب النخشبي" و"ذي النون المصري"، ومن تلامذته: الحكيم الترمذي ومحمد بن سليمان اللباد، ومحمد بن الحسن اليقطيني، وغيرهم كثير. يروي ابن الجلاء قصة غريبة حدثت له مع والديه فيقول: «قلت لأبي وأمي أحب أن تهباني لله عز وجل فقالا قد وهبناك لله عز وجل، فغبت عنهما مدة فلما رجعت ليلة مطيرة فدققت الباب فقال لي أبي: من ذا؟ فقلت: ولدك أحمد، فقال: كان لنا ولد فوهبناه لله تعالى ونحن من العرب لا نسترجع ما وهبناه ولم يفتح لي الباب.» - لترجمة هذا العلم يمكن الرجوع إلى:

- ابن أبي جرادة (كمال الدين): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م، ج3، ص. 1234، 1239. وكذا - الربعي (محمد بن زبر): تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، تحقيق عبد الله أحمد سليمان، دار العاصمة، الرياض، 1410، ج2، ص. 637. ابن الجوزي (أبو الفرج): صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، ولمحمد رواس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/1979م ج2، ص. ص. 443 - 444.

(3) ابن أبي جرادة (كمال الدين): بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص. 1234.

(4) الذهبي (أبو عبد الله): سير أعلام النبلاء، تحقيق، الأرناؤوط والعرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ، 1993م، ج14، ص. 252.

الجــلاء" إن المــرآة هــي الخــيال بكل مستوياته ووظائفه التي رأيناها، الوجودية والمعــرفية، هــي الــبرزخ، الجامــع بين المتضادات، المتجاوز لكل حدود العقل وضوابطه. «فمنطق المرآة... يحررنا من هيمنة المنطق الصوري والانطولوجيا التابعة له، طالما أن المنطق المرآوي ينطلق من رؤية هيراقليطية - سفسطائية تضع الصيرورة مبدأ لتصور العالم، مما يجعل الجمع بين المتضادات أمرا لا يثير أي حرج لدى القائل بــه.»[1] وربط الخيال بالمعنى الأكبري بفلسفة هيراقليدس والفلسفة السفسطائية له مــا يبرره من حيث النظر إلى ما للخيال من قدرة لا حد لها على قبول الصور أو إبــداعها، ووجــوب رؤيته لتجليات إلهية تعطي حقائق لا تتكر للشخص الواحد مــرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، مما يجمع في فلسفة ابن العربــي في آن واحد فكرة التغير والتبدل الهيرقليدية ومقياس الإنسان في الحقيقة عند السفسطائية.

إن القــيمة التي أعطاها ابن العربــي للخيال في استيعابه المطلق وتجاوزه لكل الحدود التي يرسمها العقل ويضبط بها الفكر الإنساني هي التي تعالت بابن العربــي عــن زمانه ومكانه وأحضرته إلى الساحة الفلسفية والفنية والأدبية وحتى العلمية في عهــد ما بعد الحداثة، ولكن إذا أخذنا بمفهوم من يقول أن ما بعد الحداثة ليست فتــرة زمنية ولا مذهبا بعينه، بل هي امتداد طبيعي وتطور قد يحصل لكل التيارات والمذاهب التي يكتب لها الاستمرار والديمومة، بمعنى أن لكل مذهب ما بعد حداثته ولكــل عصر ما بعد حداثته، فإذا أخذنا بهذا المفهوم، نقول إن ابن العربــي يمثل الفكر المابعد حداثي في الحضارة العربية الإسلامية وهو الفكر الذي أسس له الغزالي بــنقده للعقل. ولم يفلح ابن رشد في صده والحيلولة دون امتداده فظهر من يحمل لــواءه مــن بني قومه من الأندلس ومن معاصريه في الدولة الموحدية التي كان له الفــضل في وجــود أمثال ابن رشد وابن العربــي من الفلاسفة، ووجود تيارات مــتقابلة ومتــضادة في مختلف فنون المعرفة مما أبلغ الحضارة الإسلامية في المغرب الإسلامي في العهد الموحدي أعلى مستوياها.

(1) محمــد المصباحي: ابن عربــي في مرآة ما بعد الحداثة، مقام نعم ولا، ضمن ابن عربــي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 24.

## رابعا - متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال

إن المجال المطلق للخيال يفتح بوابات التأويل على مصراعيها مما يوقع في متاهة من التأويلات لا تخلو من مطبات ومزالق، ومنظومة من الرموز المتكاثرة التي مهما عمـل المؤولـون على فكها تُبقي على ما لا يمكن البوح به، ثم إن باب لامحدودية الخـيال يفـضي إلى لا نهائية فك الرمز، ومثال ذلك النص الأكبري المؤول لذاته "ترجمان الأشواق" ما انفكت التأويلات تتهاطل عليه وازداد مجالها انفتاحا بتهافت المترجمين له إلى مختلف اللغات.

ومن المواضيع التي تعد في جوهر الرمزية الأكبرية قضية اللغة وعوالم حروفها فـإذا كان اللغويون قد قرؤوا حروف اللغة قراءة أكستها رمزية موغلة في التشفير وجعلوا ذلك من مهمات المختصين فإن ابن العربـي لم يكتف بمجاراتهم في ذلك بل زاد حروف اللغة رمزية أكثر بما أضفى عليها أبعادا ميتافيزيقية صوفية تجعل من الوصـول إلى كـنهها أمرا في غاية الصعوبة والتعقيد، كما تجعل تأويلها يحتاج إلى مـراتب ومراحل في الانتقال من معنى إلى آخر قد لا يبلغه أحد لما فيه من تشعبات ومسالك يزيدها تعقيدا ذلك التشابك الذي يحدثه ابن العربـي بربطه الصلة بين ما يدركـه في عـالم اللغـة المعقد وبين ما يوجد في عالم الكون والفساد ثم مع عالم الألوهـية حـيث المطلق واللامتناهي، حيث عين الحقيقة وحقها في نظر الصوفي، وحـيث ضـلال وتيه في نظر الفقيه الخصم، وحيث نسبية مطلقة من حيث تعدد التجليات التي لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، نسبية لتعددها في نظر الخارج عن دائرة التصوف، ولو أنها لا تعني المعنى نفسه عند قائليها من الصوفية، الذين لا يرون في هذا التعدد نسبية بقدر ماهو تعبير عن المطلق الذي لا تسع حقيقته العبارة ولا يتقيد بالقطر والجهة والحادثة أو الواقعة الواحدة.

إن الرمز يفضي بالضرورة إلى التأويل، وفي علاقة الرمز بالتأويل نجد محدودية في واضعي الرموز وتعدد في المؤولين ثم تعدد أكبر في المتلقين للرمز ولتأويلاته وبين هـؤلاء جميعا تتيه الحقيقة ويتكرس المفهوم السفسطائي لنسبيتها ولاعتبار الإنسان مقـياس لهـا، وبتعدد المؤولين قد تتعدد الحقائق. وهذا ما أدى ببعض الفقهاء إلى

محاولـــة وضع إطار محدد لمجال التأويل، من خلال ما أسموه بقانون التأويل[1]، كما فعل كل من "الغزالي" وتلميذه القاضي "أبو بكر بن العربـــي المعافري" (468هـــ/1075 - 543هــــــ/1148م) ولو أن صوفية الغزالي كانت أكثر تفتحا على التأويل في مجال الكشف، وأقل انغلاقا في مجال العقائد بحكم ماكان يحتله الغزالي من مكانة في مذهب الأشاعرة، إذ يكفيه أنه ملقب بـــ "حجة الإسلام" وأما تلميذه "أبو بكر بـــن العربـــي المعافري"، فنـــزعته المغاربية المالكية، ومكانته في علم الفروع، علم الظاهـــر بالنـــسبة للـــصوفية، جعلته يطرق المسائل التي تحدث عنها فيما بعد ابن العربـــي من باب فلسفة إسلامية صوفية، بنظر عقلي يحتكم إلى النص ولا يغوص في الباطن.

فلقـــد ســـبق "المعافريُّ" الشيخَ الأكبر في الحديث عن المرآة ومن باب إبعاد أشـــكال التأويل الباطني عنها والتي تجلت بوضوح عند ابن العربـــي الصوفي كما رأيـــنا، أوّل مدلول رمز المرآة ومفهومها بأن الله خلقها على صفاء يتشكل فيها ما يقابلـــها، «فيرى العبد نفسه فيها، ولا يقدر أن يقول رأيت شخصي في المرآة، ولا مثالي... فثبت أن الذي يُرى في المرآة نفسهُ»[2] فخلافا لما ذهب إليه ابن العربـــي

---

(1) قانون التأويل عند كل من الغزالي وأبـــي بكر بن العربـــي يتضمن دعوة العامة إلى تجنب الـــتأويل ويضع ضوابط شرعية وعقلية للمؤولين أو لمن اضطرهم الأمر إلى التأويل، كما يتـــضمن موقفهما من مسائل خلافية في العقائد مبنية كما هي مبنية شروط التأويل وقواعده عـــندهما علـــى أســـاس مذهـــبهما العقدي. فالغزالي مثلا قال عن هذا القانون: «مقام عوام الخلـــق... الحـــق فيه التباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا، والحذر عن إبداع التصريح بـــتأويل لـــم تـــصرح به الصحابة... والمقام الثاني بين النظار الذين اضطربت عقائدهم... فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع... وليكن للبـــرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به...» وأما صاحب "العواصم من القواصم" لـــيجد مـــن مطلق الحرية في التأويل تحدث أولا عن عدد كبير من علوم القرآن تعد بقرابة الخمـــسة آلاف علم ثم أجملها في أقسام ثلاثة: توحيد وتذكير وأحكام، وبين تأويله لحروف أوائل السور، وغيرها من المسائل الخلافية.

- الغزالـــي: فيـــصل التفـــرقة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1406هـــ/1986م 128 - 130.

- أبـــو بكـــر بن العربـــي: قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، ص. ص. 134، 351.

(2) المرجع نفسه، ص. 134.

الصوفي من أن الصورة التي في المرآة مثال، يتصف بالوجود والعدم في آن واحد لا هو جسم ولا نفس، بل خيال وبرزخ، وهما أي الخيال والبرزخ من عالم المثال. وأما المعافري فقيه المالكية فنفى أن تكون المرآة مثالا، وشبهها بالنفس من حيث قبول النفس الحقائق كما تقبل المرآة الصور.

وليتضح أكثر موقف ابن العربي الفقيه من قضية المرآة والمثال، طرق مسألة المثل وما أحدثته من خلافات تأويلية، ولكي يبتعد بها أيضا عن الباطن والتأويل البعيد، والوقوف منها موقف أهل الظاهر، عرف المثل، مميزا بين: "المِثْل" و"المثل" فقال: «المِثل بكسر الفاء وإسكان العين، عبارة عن شبْه المحسوس، وبفتحها عبارة عن شَبَه المعاني المعقولة، فالإنسان مخالف للأسد في صورته، مشبه له في جرأته بحدته، فيقال للشجاع أسد.»[1] ومراد ابن العربي من كل هذا ليس الحديث عن المثل لذاته، بل لما يرتبط به من تأويل واختلافات في تأويل المتشابه من آي القرآن، وفي هذا الموضع عرف ابن العربي الفقيه بالمثل ليبين أنه لا وجود لمناسبة بين الحق والخلق كما يذهب إليه الصوفية، وأن المعاني التي تحمل المثلية في الآيات يجب أن تفهم بمعزل عن المعنى الذي يجسد أو يشبه أو يقترب من ذلك، فلقد رأينا مثلا أن ابن العربي الصوفي فسح المجال للتشبيه من باب الخيال انطلاقا من قول النبي ﷺ "أن تعبد الله كأنك تراه..." و﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[2] معطيا لحرف الكاف، كاف التشبيه سلطة الخيال. وأما الفقيه المعافري فأغلق كل أبواب التشبيه، حتى الآيات التي ورد فيها معنى المماثلة أعطاه تأويلا يبتعد عن المشكلة مسألة التنزيه والتشبيه العقدية، فلقد فسر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾[3] على هذه الآية ضربها الله مثلا، ولا تعني تحديدا لماهية الإله ولا تصفه بالنور، وهنا قد تكون إشارة واضحة لابن سينا الذي فسرها على ذلك النحو، وعلى أن النفس الإنسانية العاقلة من النور الإلهي فتضيء الجسم الممثل في الآية بالمشكاة، بينما ابن العربي الفقيه ابتعد على معنى أن الله نور فقال: «أراد الله منور السماوات بما خلق فيهاالمن

(1) المرجع السابق، ص. ص. 142.

(2) سورة الشورى، الآية 11.

(3) سورة النور، الآية 35.

الأنوار المحسوسة كالكواكب، ومنور القلوب بما خلق فيها من الهدى...»[1] ولقد اعتبر الفقيه المالكي هذا التفسير نموذجا تطبيقيا من قانون التأويل حيث وضع له عنوان: "ذكر قانون من التأويل في آية معينة"[2]

لكن وبعيدا عن قوانين التأويل قد يكون أحيانا المؤول هو واضع الرمز ولكن لتأويله يكون أقل صدى وأقل تأثيرا من رمز دون تأويل، لما يثيره الرمز في خيال المتلقي من أفكار قد تكون بعيدة عن المقصد الأول، وكثيرا ما وجدنا قراءات وترجمات لأشعار ولنصوص أدبية أوللوحات فنية فيها أكثر وربما أجمل مما أراده المبدع الأول، ويتحول بذلك المتلقي المؤول إلى مبدع ثان، ويحدث ما يمكن تسميته من تداعيات للإبداع.

وقد يثير نص صوفي أو غيره الجدل في فهم مراده فيضطر واضعه إلى تأويله بنفسه، غير أن ذلك قد يفهم منه محاولة التملص مما أثاره من خلاف، وقد لا يعار التأويل الأهمية التي يبقى عليها الرمز، فالذي يكفر الصوفية لمواقفهم أو لأقوالهم لايثنيه تشفيرهم وإشاراتهم عن البحث عن مزالقهم وعن مطبات لرموزهم، فلا يتوانى في تتبعهم وتكفيرهم، ويبقى مجال الاختلاف الذي يطرحه الرمز به إمكانية أن يزعم الفقيه صحة ما يبحث عنه في نص الصوفي أو صاحب العلم الباطن. كما إن إصرار الصوفي على رمزيته وعلى وجوب تأويل نصه كوجوب اعتقاده بتأويل القرآن لوجود الظاهر والباطن، يبقي على تهمة الفقيه له على أنه من الذين في قلوبهم زيغ يبتغون به التأويل. كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكتَابَ منْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابهَاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبهمْ زَيْغٌ فَيَتَّبعُونَ مَا تَشَابَهَ منْهُ ابْتغَاءَ الْفتْنَة وَابْتغَاءَ تَأْويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلَّا اللَّهُ وَالرَّاسخُونَ في الْعلْم يَقُولُونَ آمَنَّا به كُلٌّ منْ عنْد رَبّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلَّا أُولُوا الْأَلْبَاب﴾[3]

لعلاقة الخيال بالرمز وبالتأويل أوجه عديدة: فالخيال هو الداعي إلى الرمز وهو الواضع له بربطه مع ما هو أصل أو بحقيقة الأمر المرموز له، ثم فك الرمز لغير

---

(1) أبو بكر بن العربي: قانون التأويل، ص. 143.

(2) المرجع نفسه، ص. 143.

(3) سورة آل عمران، الآية 7.

واضعه أو للمتلقي وهي عملية يلعب الخيال فيها الدور الأكبر بإيجاد الصلة بين الرمز وحقيقة ما يرمز إليه، صلة لا مناص لها من اعتماد الخيال، سواء كان الرابط بحثا في المعقول أو المحسوس أو الغريب عن العقل وعن الحس معا. ثم إن الرمز من حيث كونه معبَرا إلى الحقيقة ويحتاج إلى فك فهو إذن خيال، ومن ثم كان الأمر كله خيال في خيال، بالمنطق الفلسفي الصوفي الأكبري.

بالرغم من أن هذه العلاقة بين الخيال والرمز تكاد تكون بديهية فلا تحتاج إلى نظم الدليل وبناء البرهان، ومع ذلك يمكن القول بأنهما قد يجتمعان في مفهوم البرزخ، فكما أن الخيال عند ابن العربي دوما ما يقع بين أمرين، شيئين، صفتين، أوفكرتين، فإن الرمز أيضا برزخ بين معنى ظاهر وآخر باطن، مظهر حاضر وباطن غائب مستتر، أو بين مجموعة من المعاني المشتركة في وحدة أوالمسترسلة، لأن الرمز قد يفك بأكثر من فكرة وأكثر من معنى واحد، وهو ما يبرر الاختلاف الذي يفسح المجال للإبداع. وما يبرر سرية الرمز الذي قد لا يفك تماما مهما ذهبت به التأويلات، وهو ما ينطبق على النصوص الخالدة، سواء كانت دينية أوإبداعات أدبية وفنية تسبب في خلودها الرمز، خاصة إذا كان هذا الرمز موشح بحلل فنية وجمال يستأنس به قارئه ويكتب له الخلود، وفي كثير من الأحيان قد ينتج الرمز رمزا آخر بفعل سعة الخيال وإبداعه. فالعلاقة إذن جدلية بين ثلاثية: الرمز والخيال والتأويل. كل واحد منهم له خاصية التوسط بين الاثنين مما يعطيه الحق في تسميته برزخا.

لا تعني الرمزية في التصوف إخفاء عن العامة، أو الفقهاء، فحسب، بقدر ما تعني إمكانية فسح المجال لمعاني جديدة غير التي وضعت لها أول مرة مما يعني إمكان الإبداع المستمر والتجديد الدائم، فالتصوف الحقيقي هو الذي ينتج باستمرار ويتجه نحو استيعاب المطلق بحكم أنه، في نظر أصحابه، العلم الحق والعلم الوحيد الكفيل بنقل حامله إلى مراتب اليقين الثلاث، وكثيرا ما يستدل ابن العربي بقول أبي مدين: «ائتونا لحما طريا»، وفي هذا يلعب الخيال دورا هاما في فلسفة ابن العربي الصوفية ليس من حيث اعتباره حقيقة كونية أو هو الكون بعينه بالنظر إلى فكرة البرزخ، بل من حيث أنه الأداة القادرة على مصاحبة القلب في الوصول إلى الكمال.

# الخاتمة

إن أهـــم فكـــرة نخلص إليها كلما حاولنا التعمق في فكر الشيخ الأكبر وتصوفه، والتي سبق أن أشرنا إليها، ولا بأس من ترديدها هاهنا هي: إنه في فهم موقف ما لابن العـــربي من مسألة ما تحتاج إلى الخوض معه في أكثر من مسألة متعلقة بها، تعلقا مدركا أحـــيانا وغـــير مدرك أحيانا أخرى، وكأنه يقتدي بحديث الرسول ﷺ عندما أجاب ســـائله عـــن حكم الوضوء من ماء البحر بأنه "الحل ميتته"[1]. مما يصعب في كثير من الأحـــيان فهـــم المسألة الأولى المطروحة للنقاش، كما يدفع إلى البحث فيما يربط هذا الموضـــوع بذاك. ثم إن موقفه من المسألة الواحدة تجده في كثير من الأحيان مبثوثا في مؤلفاته، أو على الأقل مبثوثا في الفتوحات، مما يضطرك للشروع في موضوع معين من آخر جزء بالرغم من أن طرح هذا الموضوع كان في بداية الكتاب.

ويـــندرج كـــل هذا ضمن رمزية موغلة في التعقيد والدائرية، تحتاج إلى فهم خـــاص أو إلى أي شكل من أشكال التأويل. وإن شئنا قلنا تحتاج إلى انسجام كبير مـــع نـــسق ابـــن العربي الفكري، وهو ما لا يتحقق إلا باعتكاف على النصوص الأكـــبرية أولا، وعلـــى مثيلاتها وما هي مكملة له من آراء تعود إلى من سبقه من المتـــصوفة والفلاسفة المسلمين واليونان وغيرهم ثانيا، وعلى بعض الشروحات التي قاربـــت مستواه الفكري في التحليل والتركيب والمهارة في الاستدلال والتنقل بين مخـــتلف القـــضايا والمـــسائل مهما بدت في الظاهر متباعدة ثالثا؛ لأنه ليست كل الشروحات بالغة للبعض من مراده.

فلقـــد كان ابن العربي في المسائل التي مرت معنا كالطائر الذي يحسن التنقل بـــين الأغـــصان والأفنان في الشجرة الواحدة ويتبادل ويتقاسم المواضع والمهام مع

(1) عن أبي هريرة أن رجلا « سأل رسول الله ﷺ فقال:إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من المـــاء، فإن توضأنا به عطشنا. أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال رسول الله gهو الطهور ماؤه الحـــل ميتته» – النسائي: المجتبى من السنن، باب ماء البحر، ج1، ص.50. ورواه كذلك: ابن حبان في صحيحه، ج4، ص 51 وأحمد في مسنده، ج 2، ص 361.

غـــيره مـــن الطيور، كما هو الشأن في رمزية "الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة" الـــواردة في مـــؤلفاته. كما كان يحسن التنقل بين الأشجار المختلفة والغابات، بل يحـــسن الهجـــرة والسفر من المغرب إلى المشرق ومن المشرق إلى المغرب، ويحسن الاقـــتداء بالرســـول ﷺ حتى في إسرائه ومعراجه، وبسائر الأنبياء وصولا إلى مقام "خلـــع النعلين"، وكان للخيال في كل ذلك مترلة وأهمية خاصة، سواء أداة معرفية أو موضوع معرفة.

ومـــن العقـــيدة إلى السفر فالمرأة فالخيال الجامع لكل شيء ندرك تميزا بل تفردا في مواقفه الواضعة لكل شيء في مدار يتجه نحو الإلهيات، نحو يقين على مخـــتلف الأصـــعدة. ولا استثناء لعلم الكلام من هذه القاعدة، بالرغم من أن موقفه منه اكتنفه بعض الغموض بين رفضه أو المناداة بالاكتفاء بقلة من علمائه ثم إلى تقديم منظومة عقائدية لها بعدها الصوفي مكّنتنا من الحديث عن علم كلام صـــوفي أكبري. لهذا ألفينا رأي ابن العربي في علم الكلام وعلمائه فيه مراتب مرتبة "غزالية" تلجم العوام عن علم الكلام، ومرتبة تقول بالحاجة إليهم فرضتها ظروف ولكن يجب التقليل منها، والاكتفاء بعدد قليل جدا من علماء الكلام، والمرتبة الثالثة هي البديل في تحصيل التصورات العقدية الصحيحة المخالفة للآراء المبتدعة على حد قوله، والتي لا تقف عند التتريه وقوفا مطلقا يستند إلى النظر فتقع في التبطيل والتعطيل، ولا مع ظاهر النص بشكل يوحي بالتشبيه والتجسيد المرفوضـــين شرعا. هو الوقوف عند حدود النص تتريها وتشبيها، هذا بالنسبة للعامـــة، أما الخاصة فيتلقون تفاصيل أخرى عن المسائل العقدية تتصل بالذات وبالـــصفات عـــن طريق الكشف. مما يعني أن الصوفي يتلقى العقائد الصحيحة كشفا، وهو ما يؤدي إلى القول أن الصوفية علماء كلام من حيث ما أعطاهم علمهـــم الـــباطن ذلـــك، لأنـــنا مهما صدقنا بالمعرفة الكشفية للصوفي إلا أن المعلومات و المعارف التي يلقنها لأتباعه أو يدونها في كتبه تنسب إليه لا إلى الله، لأنهـــا ليست نصا، لا قرآنا ولا سنة، و ليس لها إلزامية التشريع النصي، وتُبقى بحكـــم اتفاقها أو اختلافها مع المذاهب الكلامية المختلفة تصنف هي الأخرى ضـــمن مـــا تلتقـــي فيه من حيث المنهج والموقف، كتصنيفنا لفكر ابن العربي الكلامي في عمومه ضمن المذهب السني الأشعري.

وعليه جاز لنا من خلال مارأيناه من آراء كلامية تميز بها ابن العربي ومدرسته الصوفية الحديث عن علم كلام صوفي أكبري، امتزجت فيه ثلاثية النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية، أشعرية، ظاهرية وشيعية بآراء فلسفية شكلت هذا التركيب من الآراء الكلامية في نهاية المطاف جزءا هاما من الفكر الصوفي الفلسفي الأكبري ذي الطابع الرمزي القابل للتأويل أشكالا وألوانا مفتوحة على باب المطلق ومتدرجة في مراتب اليقين نحو الكمال، كما هي مفتوحة على أبواب الغموض و الطلاسم والفكر الذي يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة والشعوذة و الخروج عن الملة.

إن هذه القابلية للنص الأكبري على التأويل، وهذه الرمزية التي يعج بها تصوفه، من شأنها أن تفتح المجال للإبداع المستمر والتجديد الدائم، فالتصوف الحقيقي هو الذي ينتج باستمرار ويتجه نحو استيعاب المطلق بحكم أنه، في نظر أصحابه، العلم الحق والعلم الوحيد الكفيل بنقل حامله إلى مراتب اليقين الثلاث، وكثيرا ما يستدل ابن العربي بقول أبي مدين:«ائتونا لحما طريا»، وفي هذا يلعب الخيال دورا هاما في فلسفة ابن العربي الصوفية ليس من حيث اعتباره حقيقة كونية أو هو الكون بعينه بالنظر إلى فكرة البرزخ، بل من حيث إنه الأداة القادرة على مصاحبة القلب في الوصول إلى الكمال.

وفي بلوغ الكمال يتساوى الرجل و المرأة، بل المرأة أقرب وأقدر حسب ابن العربي على ذلك؛ لأنها الكيان المنفعل، ولأنها رمز لما يمكن أن يثمر، ومن هنا كان للمرأة ولرمز الأنثى مكانة خاصة في فلسفة ابن العربي الصوفية، حتى إن الحب الإلهي من رمزيته لدى الشيخ الأكبر ولدى الصوفية صياغته في أشعار كلها غزل في "ليلى" و "سعدى" وغيرهما، ليس المقصود الغزل في ذاته وإنما يجب التعمق في غياهب التأويل لفهم المراد من مثل تلك الأشعار. ولصعوبة الوصول إلى هذا المراد عمد ابن العربي إلى شرح ترجمان الأشواق بنفسه، حتى لا يؤول كلامه إلى ما لم يقصده هو. ولكنه شرح يحتاج إلى فهم وإلى فك رمزية أخرى غير رمزيته الشعرية.

هكذا انتهت رحلتنا في هذا البحث مع ابن العربي والتي انطلقت من علم الكلام من منظور صوفي وما يحققه من فكرة وحدة المذاهب والأديان إلى فكرة

السـفر ومـا تحملـه من معاني فلسفية عميقة عن حيوية الحركة وأبعادها العقدية والوجودية والنفسية، إلى الموقف الجريء السابق لعصره من المرأة وعلاقتها بالرجل، وكـذا حقيقتها الوجودية وعلاقتها بالإله، وصولا إلى ما يشمل كل هذه الأفكار مـن برزخية التوسط بين أمرين سواء بالفصل أو الوصل وما ذاك إلا الخيال الذي يـسع كـل شيء، حسب ابن العربي، حتى قال بأن الكون كله خيال في خيال. وكلها أفكار تحتاج أن يتعمق فيها الباحث أكثر لما تحمله من مواقف وآراء فلسفية لهـا من الراهنية والحداثة ما يجعلها أهلا لذاك، و ما يعرفه فكر ابن العربي وتجربته الصوفية من اهتمام عالمي لافت للنظر إلا دليلا على ذلك.

# قائمة المصادر والمراجع

## - أولا - المصادر

I. أ - القرآن الكريم

ب - الحديث النبوي الشريف

## II. مؤلفات ابن العربي المطبوعة

- **الأنـــوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار**، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986.
- **التجليات الإلهية همراه با تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات**، تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1408هـ/1988م.
- **الـتدبيرات الإلهـية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تقديم ناصر سيد، مطبعة عجان الحديد، حلب، سوريا، 1420هـ/2000م.
- **تـرجمان الأشـواق**، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1961/1381.
- **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية**، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، 1988.
- **الحكـم الصوفية، إرشادات ولطائف**، تحقيق محمد عمر الحاجي، دار الحافظ، دمشق، 2001م.
- **الـدرة البيـضاء**، تقـديم وتحقـيق محمـد زينهم، مكتبة مدبولي القاهرة، 1993/1413.
- **ديوان ابن عربـي**، دار مكتبة بيباليون1952/1371،
- **رد المتـشابه إلى المحكم**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، 1988.

- **رسـائل ابن عربـي**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربـي، بيروت، لبنان، 2002.
- **رسـالة الخلوة المطلقة**، راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر القاهرة، 1987 م
- **رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات**، مطبعة العلم دمشق، ط2، 1970.
- **رسالة روح القدس**، قدم لها بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م
- **رسالة لا يعول عليه**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367 هـ/1948م
- **شـجرة الكون**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1408هـ/1987م.
- **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1373هـ/1954م
- **الفـتوحات المكـية**، تحقـيق عـثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- **الفتوحات المكية**، دار صادر بيروت، لبنان، د ت.
- **فـصوص الحكم**، حققه وعلق عليه: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربـي، بيروت، ط02، 1400هـ/1980م
- **كتاب اصطلاح الصوفية**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ط 01، 1367هـ/1948م.
- **كتاب الأزل**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367.
- **كـتاب الإسرا إلى مقام الاسرى**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 2.
- **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367.

- **كتاب الألف وهو كتاب الأحدية**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1361هـ/1942.
- **كتاب الباء**، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/1954م،
- **كتاب التجليات**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1368 هـ/1948م.
- **كتاب التراجم**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م.
- **كتاب الجلالة وهو كلمة الله**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1368.
- **كتاب الكتب**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م.
- **كتاب المسائل**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- **كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ/1948
- **كتاب إنشاء الدوائر** ويليه كتاب عقلة المستوفز، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1918/1336.
- **كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار صادر بيروت.
- **كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى**، تحقيق النص العربي، مع دراسة وترجمة إلى اللغة الأسبانية بابلو بينيتو، **Pablo Beneito**، Inprenta Regional de Murcia, España, 1996
- **الكوكب الدُّري في مناقب ذي النون المصري**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002.
- **المسائل لإيضاح المسائل**، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999.

- **مواقـــع الـــنجوم ومطالـــع أهلة الأسرار والعلوم**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1384هـ/1984م.
- **الوصايا**، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م.

### III - مخطوطات منسوبة لابن العربـــي

- **المحـــاورة بين الظاهر والباطن**، أو المضادة بين الظاهر والباطن[مخطوط] المكتبة الظاهرية، سوريا، [مخطوط رقم 8732ت].

### IV - مصادر مترجمة

- **Le dévoilement des effets du voyage** **الإســـفار عـــن نتائج الأسفار.** édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'éclat, France, 3eme édition 2004.
- **Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi,** **رســـالة الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني بمحضر الشجرة الإنسانية والطيور الأربعـــة**، *dans* Annales Islamologiques, Tome XVII, Institut française d'Archéologie Orientale de Caire, 17-1981.
- **Le Livre du Nom de Majesté»** (kitâb al-Jalâla), trad. Michel Vâlsan in Etudes Traditionnelles, Paris, 1948
- **L'interprète des désirs**, Présentation et traduction de Maurice Gloton, Avant - propos de pierre Lory, Albin Michel, PARIS, 1996.
- **Voyage vers le maître de la puissance**, Traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, traduit de l'anglais par Corine Derblum, Collection L'age d'être, dirigée par Laurence Fritsch, Pocket, Paris, 1994.

## ثانيا - قائمة المراجع باللغة العربية

- الأمير عبد القادر: **كتاب المواقف**، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1967م

- إبراهيم مذكور وآخرون: **الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، إشراف وتقديم إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ/1969م.
- ابن أبي الوفاء القرشي (محي الدين عبد القادر): **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، مير محمد كتب خانه، كراتشي، باكستان.
- ابن أبي جرادة (كمال الدين): **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج): **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد مصطفى وعبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1992م
- ابن الجوزي (أبو الفرج): **صفوة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري، ومحمد رواس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/1979م.
- ابن الزيات: **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984.
- ابن العربي أبو بكر: **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م
- ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): **شذرات الذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت
- ابن النديم: **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/1978.
- ابن بطوطة (أبو عبد الله محمد اللواتي): **رحلة ابن بطوطة** أو تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ 1985م.
- ابن تيمية: **الفتاوى**، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ط3، 1403هـ/1983.
- ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391/1971.
- ابن تيمية: **رسالة في الرد على ابن العربي**، ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد رفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر.

- ابـــن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ/1994م
- ابـــن تيمـــية: **مجموع الرسائل والمسائل**، تحقيق بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1983م
- ابـــن حـــبان (محمـــد بن أحمد): **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/1993م.
- ابـــن خـــزيمة (أبـــو بكر السلمي): **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1390هـ/1970م.
- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، ط5، 1984.
- ابـــن خلكـــان: **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1968
- ابـــن ســـينا: **الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960.
- ابـــن ســـينا: **الرسالة العرشية** في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1353هـ/1934م
- ابن سينا: **رسائل الشيخ الرئيس أبـــي علي بن سينا**، تحقيق ميكائيل بن يحي، بريل، 1894م.
- ابن سينا: **منطق المشرقيين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1980.
- ابن طفيل: **حي بن يقضان**، تقديم: زواوي بغورة، موفم للنشر، الجزائر، 1989.
- ابـــن عجيبة: **مصطلحات التصوف**، إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- ابـــن قنفذ القسنطيني: **كتاب الوفيات**، تحقيق عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية بيروت، لبنان 1982م.
- ابـــن قنفذ القسنطيني: **أنس الفقير وعز الحقير**، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 1965.

- ابن كثير (إسماعيل أبو الفداء): **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان. د. ت.
- ابن ماجة (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني): **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت. د. ت.
- الأتابكي (جمال الدين أبو المحاسن): **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة. **د. ت.**
- أحمد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر. د. ت.
- إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، 1992.
- إخوان الصفاء: **جامعة الجامعة**، تحقيق عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1970م.
- أدهم سامي: مابعد الحداثة (انفجار عقل أواخر القرن،) النص: الفسحة المضيئة. دار الكتاب، بيروت، لبنان 1994م.
- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992م
- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م
- الألوسي (حسام الدين): **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م
- الأهذل (الحسين بن عبد الرحمن اليمني): كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وذكر أئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين، تقديم بكير محمود، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1964م
- بالي زاده (مصطفى بن سليمان): **شرح فصوص الحكم لابن عربي**، حاشية فادي أسعد نصيف، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1422هـ/2002 م.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): **التاريخ الكبير**، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، لبنان. د. ت.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.

- البصروي (علي بن يوسف بن أحمد): **تاريخ البصروي**، تحقيق أحمد حسن العلبي، دار المأمون للتراث، دمشق، 1408هـ/1988م
- البغدادي (إبراهيم بن عبد الله القارئ): **مناقب ابن عربي**، تحقيق صلاح الدين المنجّد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، 1959م.
- البغدادي (أبو بكر الخطيب): **تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م.
- البقاعي (برهان الدين): **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار التقوى، القاهرة، 1989م.
- بلاثيوس أسين: **ابن عربي حياته وآثاره**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1979م.
- بلعلى آمنة: **تحليل الخطاب الصوفي** في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2002م.
- الترمذي (محمد بن عيسى): **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت. د. ت.
- التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي): **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988م.
- الجبرتي (عبد الرحمن بن حسن): **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، دار الجيل، بيروت، د. ت.
- جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية: **التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي**، أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، 16 - 18 أكتوبر 2001، المطبعة العلاوية بمستغانم، 2002م.
- الجيلاني (عبد القادر): فتوح الغيب، مكتبة المنار، تونس، د. ت.
- الجيلي (عبد الكريم): **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.
- حاجي خليفة: **كشف الظنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م.

- الحلاج (أبو منصور): **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، جمعه وقدم له سعدي ضنّاوي، دار صادر، بيروت، 1998م.
- الحلبي (إبراهيم بن محمد): **نعمة الذريعة في نصرة الشريعة**، كتاب في الرد على فصوص ابن العربي، تحقيق علي رضا، دار المسير، الرياض، 1998م
- حمادي عبد الله: **البرزخ والسكين**، شعر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998. م.
- الحموي، الأزراري (تقي الدين أبو بكر): **خزانة الأدب**، تحقيق عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987م.
- الذهبي (محمد بن أحمد): **العبر في خبر من غبر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1948م.
- الذهبي (أبو عبد الله): **سير أعلام النبلاء**، تحقيق، الأرناؤوط والعرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ، 1993م
- الرازي (فخر الدين): **المحصول**، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ/1980م
- رسل برتراند: **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب، الكويت، ديسمبر 1983.
- روديجر بوبنر: **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1988م.
- الزمخشري (محمود بن عمر): **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2،
- ساعد خميسي: **أبحاث في الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2002م.
- ساعد خميسي: **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، 2001م.
- السبكي (أبو نصر) (ت 771): **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمد عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط2، 1992م.

- السجستاني (أبو داود سليمان بن الأشعث): **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت. د. ت.
- السجستاني (أبو يعقوب): **كتاب إثبات النبؤات**، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1982م.
- سعاد الحكيم: **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م.
- السلمي (أبو عبد الرحمن): **طبقات الصوفية** ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- سليمان العطار: **الخيال عند ابن عربي** "النظرية والمجالات"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.
- سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988م.
- سيد حسين نصر: **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمه عن الانجليزية صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م.
- السيوطي (جلال الدين): **الدر المنثور**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1993م.
- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر): **طبقات المفسرين**، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ/1976م
- الشعراني (عبد الوهاب): **اليواقيت والجواهر** في بيان عقائد الأكابر، وبهامشه كتاب الكبريت الأحمر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصرن 1351 هـ/1932م.
- الشعراني (عبد الوهاب): **الطبقات الكبرى**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده مصر. د. ت.
- شودكيفيتش ميشيل: **الولاية**، ترجمة: أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، المغرب، 2000م.
- الشوكاني (محمد بن علي): **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، 1412هـ/1992م.

- صاعد بن أحمد الأندلسي: **طبقات الأمم**، منشورات المكتبة الحيدرية في النجف، 1967م.
- طاش كبري زاده: **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية والعقد المنظوم** في ذكر أفاضل الروم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1395هـ/1975م.
- الطبري (محمد بن جرير): **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ/1985م.
- طه عبد الباقي سرور: التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1981م.
- الطهراني (آغا بزرك): **طبقات أعلام الشيعة**، تحقيق علي نقي منزوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1972م.
- عبد الرحمن حسن محمود: **في صحبة الشيخ الأكبر**، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م.
- العجلوني (إسماعيل بن محمد): **كشف الخفاء** ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985م.
- العسقلاني (ابن حجر): **فتح الباري**، تحقيق محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ/1960م.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): **تهذيب التهذيب**، دار الفكر، بيروت، 1984م.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): **لسان الميزان**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، نسخة من طبعة حيدر آباد الدكن 1330هـ/1912م.
- علي عبد المعطي محمد: **تيارات فلسفية معاصرة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م.
- العيدروسي (عبد القادر): **تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985 م.
- الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، تقدم بدوي طبانة، دار البيان العربي، القاهرة، د. ت.

- الغــزالي (أبــو حامــد): **المستــصفى في علم الأصول**، جمع وترتيب: محمد عــبد الــسلام عــبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م
- الغــزالي (أبــو حامــد): **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م
- الغزالي: (أبو حامد): **المنقذ من الضلال**، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988م.
- الغزالي: (أبو حامد): **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط2، دار الفكر، دمشق، 1400هـ/1980م
- الغزالي: (أبو حامد): **معيار العلم في عن المنطق**، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط4، 1983م.
- الفارابـــي (أبو نصر): **المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة**، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1987م.
- الفارابـــي (أبو نصر): **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3، 1968م.
- القاشاني (عبد الرزاق): **شرح القاشاني على فصوص الحكم**، مطبعة مصطفى البابــي الحلبــي وأولاده بمصر، ط2، 1386هـ/1966م.
- القاشــاني، عــبد الرزاق: **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- القاضـــي عــبد الجــبار المعتزلي: **شرح الأصول الخمسة**، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1990م.
- القاضـــي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقـــيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1406هـ/1986م.
- القرطبـــي (أبو عبد الله بن فرح): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط2، 1372هـ/1952م.

- القشيري (عبد الكريم): **الرسالة القشيرية**، في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- القضاعي (أبو عبد الله): **كتاب الحلة السيراء**، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- القنوجي (صديق بن حسن): **أبجد العلوم الوشي المرقوم في أحوال العلوم**، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978م.
- الكرماني (أحمد حميد الدين): **مجموعة رسائل الكرماني**، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1403/1983م.
- كعوان محمد وآخرون: **سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي**، تصفيف وإخراج، محمد كعوان، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري قسنطينة، ماي 2001م.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد): **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، 1407هـ/1986م.
- كمال أحمد عون: **كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية**، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1409هـ/1989م.
- كمال محمد عيسى: نظرات في معتقدات ابن عربي، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط2، 1406هـ/1986م.
- الكوهني (عبد القادر بن أحمد): **منبه الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد**، طبعة حجرية مطبعة الشيخ محمود موسى شريف، د م، 1319هـ/1901م.
- مؤيد الدين جندي: **شرح فصوص الحكم**، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني تقديم غلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد إيران، فروردين، 1361 تقويم فارسي/1982م
- محمد مصطفى بدوي: **كولردج**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، 1958م.
- محمود قاسم: **الخيال في مذهب محي الدين بن عربي**، معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية، القاهرة، 1969م.

- محمود محمود الغراب: **الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربـي**، جمع وتأليف، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1401هـ/1981م.
- محمـود محمود الغراب: **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربـي، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1410هـ/1990م.
- مسلم بن الحجاج: **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربـي بيروت. د. ت.
- المصباحي محمد: **ابن عربـي في أفق ما بعد الحداثة**، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم107، 2003م.
- مصطفى حلمي: **ابن تيمية والتصوف**، **دار** الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1982م.
- المقدسي (مطهر بن طاهر): **البدء والتاريخ**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. د. ت.
- المقـري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت 1406هـ/1986م،
- المقـري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- الناصري (أبو العباس): **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، المغرب، 1977م.
- النسائي (أحمد بن شعيب): **المجتبى من السنن**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1986م.
- نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربـي، المركز الثقافي العربـي، الدار البيضاء، ط4، 1998م.
- نصر حامد أبو زيد: **هكذا تكلم ابن عربـي**، المركز الثقافي العربـي، الدار البيضاء المغرب وبيروت لبنان، ط2، 2004م
- النفـري: **نصوص صوفية غير منشورة** لشقيق البلخي، ابن عطاء الآدمي، النفري تحقيق وتقديم: بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1973.

## ثالثا - مراجع مخطوطة

- محمد بن محمد الكرزازي: **مناقب الصالحين**، [مخطوط بخزانة الشيخ عبد الله البلبالي بكوسام، أدرار].

## رابعا - المعاجم والموسوعات

- ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1981م.
- ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان. د. ت.
- الجرجاني (الشريف علي بن محمد): **كتاب التعريفات**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1403 هـ/1983م.
- الجزري (أبو السعدات المبارك): **النهاية في غريب الأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطباخي، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979.
- جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1987م.
- حسن الشرقاوي: **معجم ألفاظ الصوفية**، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة 1987م.
- **دائرة المعارف الإسلامية**، نقلها إلى العربية، محمد ثابت الفندي وآخرون، انتشارات جهان، تران، بودرجمبرى. د. ت.
- **دائرة المعارف الإسلامية**، أصدرها بالعربية أحمد الشنتاوي وآخرون، انتشارات جهان بودرجمبرى، د. ت.
- الربعي (محمد بن زبر): **تاريخ مولد العلماء ووفياتهم**، تحقيق عبد الله أحمد سليمان، دار العاصمة، الرياض، 1410هـ/1990م.
- الفيروز آبادي (محمد بن يعقوب): **القاموس المحيط**، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1406هـ/1986م.
- الكتاني (عبد العزيز بن أحمد): **ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم** تحقيق: عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1409هـ/1989م.

- المناوي (محمد عبد الرؤوف): **التوقيف على أمهمات التعاريف**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هـ/1990م.
- ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت، لبنان. د. ت.

## خامسا - المجلات العربية:

- حولية مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات (TraLL)، جامعة منتوري بقسنطينة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة الأجنبية، كلية الآداب واللغات، مطبعة البعث قسنطينة، العدد2، 2005م.
- مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة، السنة الثانية والعشرون، العدد 114، ديسمبر1997.
- المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن جامعة الكويت، عدد24، المجلد السادس، خريف 1986م
- مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، عدد 13، جوان 2000.
- مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 33، العدد4، يونيو 2005م.

## سادسا - قائمة المراجع باللغات الأجنبية

- Addas Claude: Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour, SEIL, 1996.
- Addas Claude: IBN ARABI ou la quête du soufre rouge, gallimard. 1989.
- Bonaud Christian: Le Soufisme (Al-Tasawwuf) et la spiritualité islamique, Maisonneuve et la rose-Institut du monde Arabe, Paris, 1991.
- Borges Jorge luis: Neuf essais sur Dante, traduit de l'espagnol par Françoise Rosset, Préface d'Hector Biancotti, Paris, Gallimard, 1987.
- Charles-André Gilis, «Les clés des Demeures spirituelles dans les Futûhât d’Ibn ’Arabî», in René Guénon et l’avènement du troisième Sceau, Paris, 1991.

- Chittick William: **The Sufi Path of Knowledge**, Ibn Arabis Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989.
- Chittick William: **Imaginal Worlds**-Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. SUNY Press, Albany, 1994.
- Chodkkiewicz Michel: **Un Océan sans Rivage**, SEIL, Paris, 1992
- Gadamer Hans-Georg**: La Philosophie Herméneutique**, P. U. F. Paris, 1996
- Goodrich David Raymond: **A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-na'layn**, Faculty of political science, Columbia university, 1978
- Gril Denis: **LE KITAB AL-INBĀH 'ALĀ TARIQ ALLAH DE 'ABDALLAH BADR AL-HABAŠĪ**, un témoignage de l'enseignement spirituel de *MUHYI L-DIN IBN 'ARABI*, Extrait des Annales islamologiques, T. XV, 1979
- Henry Corbin: **L''imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi** Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976
- Jean Greisch: **Herméneutique et Métaphysique**, *In* Comprendre et Interpréter, Publications de l'Institut Catholique de Paris, Beauchesne, Paris.
- Louis Massignon: **Recueil de Textes Inédits** concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam, Librairie Orientaliste, Paris, 1929
- Mohamed Ali Amir-Moezzi: **Le voyage Initiatique en terre d'islam**, Peeters, Louvain Paris.
- Osman Yahia: Histoire et Classification de L'œuvre d'Ibn 'Arabi, Institut français de Dmas, 1964
- Profitlich Manfred: **Die Terminologie Ibn 'Arabis im** "Kitāb ẉasā'il as-sā'il" des **Ibn Saudakīn**, Text, Übersetzung und Analyse, Klaus schwarlag-Freiburg im breisgau, 1973.
- Risset Jacqueline: **Dante: une vie**, Paris, Flammarion, 1995
- Rorty Richard: **Essaies sur Heidegger** et autres écrits, traduit par: Jean pierre-cometti, PUF, 1ere Ed, 1985.

- Stephan Hirtenstein: **Muhyiddin Ibn ‘Arabi**, A Commemorative Volume, Edited by Stephan Hirtenstein and Michael Tierman, Muhyiddine Ibn ‘Arabi Society. England.
- Toshihico Izutsu, **Sufism and Taoism**, Tokyo, 1966
- Urvoy Dominique: Le séjour de Raymond Lulle à Bougie et son rôle dans la formation de sa pensée, *In*Béjaïa et sa régionà travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algerie, 1997
- Young Peter: **Ibn 'Arabi, towards** a universal point of view by Delivered at the MIAS Symposium...Oxford, 1999.

## سابعا - المجلات والدوريات الأجنبية:

- Archives des sciences sociales des religions, 55/1(jan-mar) 1983.
- Bejaia et sa région à travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algérie, 1997.
- Bulletin Critique des Annales Islamologiques, N° 13, (1996).
- Echanges et influences entre les cultures méditerranéennes, Actes du colloque d'Amalfi, Institut d'études Orientales, Naples, 1984.
- Etudes orientales, revue culturelle trimestrielle, publiée par l'association des Etudes Orientales, Paris, N°5/6 1990.
- Horizons Maghrébins, N°30, Hiver1995, 11e année, Publications de l'université de Toulouse.
- Magazine littéraire (Les écrivains voyageurs de l'aventure à la quête de soi), N° 432 juin 2004.

## ثامنا - مواقع الانترنت أو الويبغرافيا:

- http://jm. saliege.com/corbin1.htm
- http://maaber. 50megs.com/sixth_issue/sufism_and_critic.htm
- http://www.awu-dam.org/trath/80/
- http://www.htmuslmweb. net©2003 - 2004
- http://www.ibnarabisociety.org/
- http://www.nizwa.com/

# فهرس الآيات القرآنية

# فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

# فهرس الجداول والأشكال

# ابن العربي

## المسافر العائد

تكمن أهمية «ابن العربي» في أنه جسد وحدة المذاهب والأديان من خلال ما له من أثر على الفكر الإسلامي سنيّه وشيعيّه، وعلى الفكر الإنساني بتعدد دياناته: الإسلام والمسيحية واليهودية وحتى الوثنية، وسر قوة الفكر الصوفي الأكبري يكمن كذلك في رمزيته وفي مجالات التأويل الرحبة التي يفتحها على العقل وعلى القلب الإنساني فيمكّنها من الغوص في غياهب المطلق لأجل الترقي نحو نور الكمال، ثم مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها، مما يتيح لكل صاحب خيال أن يقرأ الفكر الأكبري من الزاوية التي يشعر بحسن التعمق فيها، فقد يقول ما قاله ابن العربي وصرح به وقد يقول ما لمّح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص الأكبري.

لهذا كله، يتواجد النص الأكبري اليوم في جل المجالات المعرفية والفنية: في الفلسفة، وفي الرواية وفي القصة والشعر، وفي الموسيقى، وفي الرسم... ناهيك عن حضوره القوي في مجاله الحيوي الأول: المجال الديني، الذي تؤول إليه كل رمزية، ولأن التصوف في نهاية المطاف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي الحادث في الملة خدمة للحقيقة الدينية، وتجسيداً للسلوك الذي جاءت لأجله الأديان وتم ... أحسن تمثيل. بل هو في نظر أصحابه الدي... ي يتيح مجال الإبداع المستمر باستمرار فاعليه النبوه معه، او من خلال صلة الولاية بالنبوة، ذلك أن الولاية هي استمرار لفاعلية ولتأثير النبوة.



من المقدمة

# ساعد خميسي

• كاتب من الجزائر


الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

ISBN 978-9953-87-558-3
9 789953 875583